SEMAINE
D'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE

COMPTE-RENDU ANALYTIQUE

DE LA

IIme SESSION

tenue à LOUVAIN (27 Août-4 Septembre 1913)

LOUVAIN
EMILE CHARPENTIER, EDITEUR
106, RUE DE NAMUR

1914

SEMAINE

D'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

SEMAINE
D'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE

COMPTE-RENDU ANALYTIQUE

DE LA

II^me SESSION

tenue à LOUVAIN (27 Août-4 Septembre 1913)

PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE, EDITEUR
117, RUE DE RENNES

1914

Pacific School of Religion
Berkeley, Calif.

PM4.1
Se51
v.2

NIHIL OBSTAT.

L. J. MIERTS, Dec. Cap.
E. VAN ROEY, Vic. Gén.

Mechliniae, 25 Julii 1914.

IMPRIMATUR.

✠ D. J. Card. MERCIER, arch. Mechlin.

Mechliniae, 25 Julii 1914.

Imprimeur-Editeur E. CHARPENTIER
Rue de Namur, 108, Louvain

AVANT-PROPOS

Sans vouloir s'obliger pour toujours à des réunions annuelles, les organisateurs de la *Semaine d'ethnologie religieuse* avaient décidé, en 1912, d'ouvrir une nouvelle série de cours dès l'année suivante, afin d'affermir leur œuvre et de s'éclairer par une expérience immédiate sur les améliorations qu'elle pourrait recevoir.

Le présent volume résume les travaux de cette seconde session.

On a maintenu la division en partie générale, sorte d'introduction à l'étude des religions, et en partie spéciale. Toutefois les sujets de la première série ont été traités de manière à compléter les conférences de 1912, sans les répéter, et l'on a donné plus d'importance à la psychologie. Dans la seconde, reproduite ici plus largement, on a abordé la mythologie astrale et l'islamisme.

Pour éviter des redites, les conférences pratiques, si goûtées, en 1912, ont été omises, en 1913; mais on sent trop leur importance, pour ne pas les rétablir en d'autres circonstances.

On a introduit par contre des causeries de missionnaires. Agrémentées de projections, plus simples dans leur forme, elles ont paru de nature à reposer l'auditoire, à la fin de ces journées laborieuses, tout en l'instruisant par des informations de première main. Elles formeront la deuxième section du présent volume.

Ce qu'on a voulu maintenir sans changement, c'est l'esprit de l'œuvre « *nettement catholique et résolument scientifique* ». A en juger par les collaborations qu'elle s'est acquises et par les sympathies qu'elle a rencontrées, la *Semaine* a lieu de croire qu'elle y a réussi.

Organisation et but de la Semaine d'Ethnologie Religieuse

I. But. — La Semaine d'Ethnologie religieuse est fondée, avant tout, pour introduire à l'étude technique et objective des religions non chrétiennes.

Secondairement et parce que cette utilité suit de la première, elle pourra aussi assumer toute tâche scientifique regardant l'organisation ou l'amélioration de l'étude des religions chez les catholiques.

Enfin, elle sera un moyen tout naturel pour les savants catholiques s'occupant de ces questions d'échanger leurs vues et de lier des relations.

Elle ne prendra cependant pas la forme d'un congrès.

II. Titre. — Elle gardera le titre qui lui a été donné à la première heure : « *Semaine d'Ethnologie religieuse* ». Mais ce titre, conservé pour plus de brièveté sur les documents officiels, pourra être complété et expliqué par le sous-titre : « *Cours d'instruction à l'étude des religions* ».

III. L'Esprit de la semaine est nettement catholique. Persuadés que la science, loin d'être par elle-même l'ennemie de la foi, ne peut que servir sa cause, les organisateurs de la Semaine visent à faire progresser l'étude des religions non chrétiennes par un emploi loyal et consciencieux des méthodes critiques.

L'orientation des travaux est et restera résolument scientifique.

IV. Les Auditeurs, conformément au but visé, seront :

1° Les missionnaires de tout ordre, congrégation, société, etc.

2° Les membres du clergé séculier et régulier désireux de s'initier aux mêmes études dans un but scientifique ou apologétique.

3° Les laïques ayant achevé leurs études générales, et pouvant trouver une utilité certaine à ces cours.

V. Les Conférenciers seront choisis par les secrétaires et le Comité International parmi les savants et spécialistes catholiques, qui voudront bien accepter ce rôle, et faire profiter ces étudiants d'élite de leur savoir et de leur expérience technique.

Ils seront indiqués et présentés par le Comité International et seront définitivement arrêtés par les secrétaires.

VI. La Forme sous laquelle se donnera cet enseignement sera celle usitée pour les « *Cours de vacances* » en divers pays.

VII. Le Centre choisi, l'œuvre étant *internationale*, pourra être une quelconque des grandes villes d'Europe. Cependant, pour ses débuts, et parce qu'elle y a trouvé, à sa naissance, une bienveillante et cordiale hospitalité, elle se tiendra de préférence et plus souvent à Louvain, ville universitaire et de facile accès, rendez-vous de nombreux missionnaires étudiants. Quel que soit d'ailleurs le lieu où elle se tienne, la Semaine garde toujours vis-à-vis des organisations locales sa pleine autonomie. Il lui suffit de trouver favorables les autorités ecclésiastiques du lieu où elle tient ses réunions.

VIII. Il n'y a pas de langue officielle de la Semaine. On pourra y faire des conférences en allemand, en anglais, ou en français. On invitera cependant les conférenciers, dans un but tout pratique, à parler de préférence celle de ces trois langues qui sera le plus répandue dans le centre choisi. Le choix de cette langue privilégiée peut donc varier à chaque session.

IX. La Direction de l'œuvre est assurée par un comité d'une quinzaine de membres. Ce comité doit être autant que possible représentatif des différents pays et des principales institutions qui ont intérêt au bon fonctionnement de la Semaine. Dans l'intervalle des réunions, la direction est remise à un ou deux secrétaires généraux, assistés d'un secrétaire régional et d'un trésorier. La présidence d'honneur du Comité International est remise à S. E. le Cardinal Mercier, qui a bien voulu prendre l'œuvre sous sa protection.

COMITÉ INTERNATIONAL.

Président d'honneur : **Mercier (S. Eminence le Cardinal).**

Secrétaire général : **Schmidt (Le R. P. W.)**, S. V. D., Directeur de la revue *Anthropos*, Mödling, Wien.

Secrétaire adjoint : **Bouvier (Le R. P. F.)**, S. J., Professeur au Scolasticat d'Ore, Hastings.

Secrétaire régional : **Brohée (M. l'abbé)**, Président du Séminaire Léon XIII, Louvain.

Trésorier : **de Wyels (M. le chevalier)**, Directeur du *Mouvement des Missions catholiques au Congo*, rue de Tirlemont, 235, Louvain.

Membres : **Casartelli (S. G. Mgr L.)**, Évêque de Salford.

Le Roy (S. G. Mgr A.), Évêque d'Alinda, Supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit, Paris.

Ladeuze (Mgr P.), Recteur magnifique de l'Université catholique de Louvain.

Bros (M. l'abbé A.), Supérieur de l'Ecole Saint-Aspais, Melun.

Colle (Le R. P. F.), Procureur des Pères Blancs, Professeur à l'Ecole coloniale, Anvers.

Van Crombrugghe (M. C.), Professeur au Grand Séminaire de Gand, maître de Conférences sur l'histoire religieuse des

peuples anciens à l'Université de Louvain.

Doelger (M. le Dr), Professeur d'histoire des religions à l'Université de Münster.

Geerts (Le R. P. G.), Supérieur des missionnaires du Sacré-Cœur, Héverlé-Louvain.

de Jonghe (M. E.), Professeur d'ethnologie congolaise à l'Université de Louvain, Bruxelles.

Lemonnyer (Le R. P. A.), O.P., Régent des études et Professeur au Collège théologique de Kain.

Mortier (Le R. P. F.), Supérieur général des missionnaires de Scheut.

Pinard (Le R. P. H.), S. J., Professeur au Scolasticat d'Enghien.

Schrijnen (M. le Dr), Professeur de Linguistique et d'Archéologie chrétienne à l'Université d'Utrecht.

2me LISTE DE SOUSCRIPTIONS

	FR.
Le Roy (Sa Grandeur Mgr), év. tit. d'Alinda, supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit, Paris .	50
Livinhac (Sa Grandeur Mgr), év. tit. de Pacando, supérieur général de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), Maison-Carrée (Algérie) . . .	200
Rutten (Sa Grandeur Mgr), évêque de Liège . . .	100
Acker (Le R. P.), provincial des Pères du Saint-Esprit, Knechtsteden b/Cöln (Allemagne)	60
Anciaux (M. le chanoine), professeur au Grand Séminaire, Tournai	10
Anonyme	150
Anonyme	30
Anonyme	10
Baude (Mlle Monique), château de Franquières, Biviers (Isère) France	100
Berg (M. l'abbé M.), professeur, Neunkirchen (Saar) Allem.	13,50
Blondel (M.), professeur à l'Université d'Aix-en-Provence (Boûches du Rhône), France	20
Blum (Le T. R. P.), supérieur général de la Société du Verbe Divin, Steyl par Tegelen (Hollande) . . .	200
Bouvier (MM. les abbés Claude et Henri), professeurs à l'Ecole St-Maurice, Vienne (Isère), France . .	25

Breisig (Le R. P.), provincial O. F. M., Düsseldorf (Allemagne) 125
Bros (M. l'abbé), supérieur de l'Ecole Saint Aspais, Melun (Seine-et-Marne), France 10
Cadière (Le R. P.), des Missions étrangères de Paris, missionnaire à Hué (Annam) 10
Cauchie (M. le chanoine), professeur à l'Université, Louvain 15
Cercle d'Etudes de Jeunes Filles, Marseille . . . 10
Chaine (M. L.), Lyon 50
Chanteur (Le R. P.), St-Leonards an Sea, (Angleterre) . 50
Coghan (M. D.), professeur au Collège St-Patrick, Maynooth (Irlande) 25
Dasatiel (M^lle^ Anna), Vienne (Autriche) 100
De Brouwer (M. le chanoine), curé-doyen, Ypres . . 20
de Buggenoms (M.), avocat à la Cour d'Appel, Liège . 10
Delmas (M. l'abbé), supérieur du Séminaire des Missions Etrangères, Paris 200
De Nys (Le R. P.), provincial des Rédemptoristes, Bruxelles 20
de Vrégille (M. le chanoine), Besançon (France) . . 100
Donego (Le R. P.), supérieur de la résidence des Rédemptoristes, Louvain. 20
Dorsch (Le R. P.), S. J., professeur à l'Université d'Innsbruck (Autriche) 50
Geerts (Le R. P.), supérieur des missionnaires du Sacré-Cœur, Héverlé-Louvain 25
Hanquet (M. Karl), professeur à l'Université, Liège . . 10
Lavallée (Mgr), recteur des Facultés catholiques de Lyon (France) 50
Louis (M. le chanoine), supérieur au Grand Séminaire de Meaux (Seine-et-Marne), France 10
Masure (M. l'abbé), directeur au Grand Séminaire de Saint-Saulve (Nord), France 50
Meuffels (Le R. P. H.), supérieur des Lazaristes, Helden-Panningen (Hollande) 25

MICHOTTE (M. l'abbé), professeur à l'Université, Louvain . 25
PASCAL (Le R. P.), carme-déchaussé, Soignies . . . 15
POUILLER (Le R. P.), S. J., Enghien (Belgique) . . . 50
REMY (M. le chanoine), professeur à l'Université, Louvain . 25
ROME (M. Etienne), professeur au Grand Séminaire de Reims (Marne), France 50
THELIER (Mme Léon), Paris 500
THIBAUT (Le R. P.), provincial de la Compagnie de Jésus, Bruxelles 100
TROGAN (M. Edouard), directeur du *Correspondant*, Paris. 50
VAN DER MEERSCH (M. le chanoine), professeur au Grand Séminaire, Bruges 25
VAN RECHEM (M. le chanoine), supérieur général des Sœurs de Charité, Gand 20
ZEILLER (M. Jacques), professeur à l'Université de Fribourg (Suisse) 10

N. B. — Le Comité international, en arrêtant ici la 2e liste de souscriptions, adresse ses plus vifs remercîments aux bienfaiteurs de la Semaine d'ethnologie religieuse. Les besoins de l'œuvre restent assez pressants. Si l'on désire constituer un capital sur lequel on puisse compter, c'est avant tout pour faciliter le recrutement des conférenciers. Jusqu'à présent, nous avons fait appel à la générosité des missionnaires et des savants catholiques. Ils ont bien voulu, avec une abnégation dont nous sommes profondément touchés, ne rien exiger en compensation de leurs doctes leçons. Ils ont même pris sur eux les frais de voyage parfois assez considérables. Cette générosité, nous le savons bien, n'est pas près de s'épuiser. Mais le devoir du comité est de ne pas imposer trop longtemps de pareils sacrifices à ces dévoués collaborateurs. Une 3e liste de souscriptions est donc ouverte avec la publication du présent volume.

Le comité international sait trop à quelles sources intarissables s'alimente la charité chrétienne, pour craindre de la voir jamais

tarir. L'utilité scientifique et apostolique de l'œuvre est maintenant reconnue. Il y a assez d'âmes hautes, d'esprits éclairés, pour qu'une nouvelle liste soit bientôt couverte. (1)

---

(1) On est prié d'envoyer *de préférence* les dons sous forme de mandat international à l'adresse du Trésorier général : M. **le chevalier de Wyels,** rue de Tirlemont, 235, Louvain (Belgique).

LISTE DES AUDITEURS PRÉSENTS AUX CONFÉRENCES DE LA SESSION 1913

ALLARD (Le R. P.), S. J., Missionnaire au Congo, 11, rue des Récollets, Louvain.

ANCIAUX (M. le Chanoine Emile), Docteur en Philosophie et en Théologie, Professeur de Dogme au Séminaire de Tournai. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

ANDRÉ (M. Firmin), missionnaire à Zi-Ka-Wei, Shanghai, Chine, rue de Sèvres, 21, Paris. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 12.

ANDRÉ (Le R. P. Gilbert), S. J., Missionnaire au Maduré, Maison St-Augustin, 7, rue des Augustins, Enghien.

ANDRES (M. l'Abbé Friedrich), Rosentalerstrasse, 31/33, Breslau, Allemagne. — Adresse à Louvain : rue Vésale, 8.

ANSEEUW (E. P. Jozef), C. I. C. M., Zendeling van Scheut in de Philippijnen, Scheut, Brussel.

ARCHAMBAULT (Le R. P. Joseph P.), S. J., Scolasticat de l'Immaculée Conception, Montréal, Canada. — Adresse à Louvain : 11, rue des Récollets.

ARCHUTOWSKI (M. l'Abbé Joseph), Professeur d'Histoire des Religions à Varsovie, Maître en Théologie, Piekna, 22, I, Varsovie, Pologne. — Adresse à Louvain : rue Vésale, 2.

BARREAU (Le R. P. A.), S. J., Missionnaire catholique à Fianarantsoa, Madagascar. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

BASSEK (Le R. P.), O. M. I., Dr Phil. et Théol., Professeur de

Philosophie au Scolasticat de Hünfeld près Fulda, Allemagne. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

BERG (M. Matthias), Oberlehrer, Neunkirchen (Saar), Herwarthstrasse, 7. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

BERGIN (Le R. P. M.), S. J., Missionnaire au Hauran (Syrie). — Résidence des Pères Jésuites, Damas.

BIALLAS (Le R. P. Franz), S. V. D., Steyl, Poste Tegelen, Holland. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

BIERMANN (Le R. P. Otto), C. S. Sp., Red. de « Echo aus den Missionen », Missionshaus Knechtsteden, Station Dormagen (Allemagne). — Adresse à Louvain : 70, rue des Normands.

BLATTER (Le R. P. E.), S. J., Professeur à l'Université de Bombay.

BLIGUET (Le R. P. Marie-Joseph), O. P., Le Saulchoir, Kain-lez-Tournai (Belgique).

BONARDI (Le R. P. Jean), Directeur des Missions Etrangères de Parme (Italie). — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

BOUBÉE (M. Joseph), Rédacteur aux « Études » de Paris. — 19, rue des Choraux, Tournai.

BOUVIER (Le R. P. Frédéric), S. J., Professeur au Scolasticat d'Ore Place, Hastings, Angleterre. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

BOUYGES (Le R. P. M.), S. J., Ore Place, Hastings, Angleterre. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

BRAAM (Le R. P. J.), M. S. C., Doctorandus in Theologia, Professeur au Scolasticat, Oeventrop i/W., (Allemagne).

BRAUN (Le R. P. Eberhard), O. F. M., Procureur des Missions, Aix-la-Chapelle (Allemagne). — Adresse à Louvain : Clinique, rue de Namur, 151.

BROHÉE (M. l'Abbé A.), Président du Séminaire Léon XIII, Dr en Philosophie selon Saint Thomas, Licencié en Théologie, rue Vésale, 8, Louvain.

BROS (M. l'Abbé A.), Supérieur de l'école Saint-Aspais. Réd. à la « Revue du Clergé français », rue St-Barthélemy, 36, Melun (Seine-et-Marne-France).

CABROL (Dom F.), O. S. B., Abbé de Farnborough, Hampshire, Angleterre.— Adresse à Louvain : Abbaye du Mont-César.

CALÈS (Le R. P. Jean), S. J., Professeur d'Ecriture sainte. — Maison S. Augustin, 7, rue des Augustins, Enghien.

CALVET (Le R. P. Auguste), S. J., Recteur, 's Heeren Eelderen, Tongres.

CAPART (M. J.), Professeur d'Egyptologie à l'Université de Liége, Conservateur aux Musées Royaux, Bruxelles.

CAUCHIE (M. le Chanoine A.), Professeur à l'Université de Louvain. — Collège du S. Esprit, rue de Namur, Louvain.

CLAEYS (Le R. P.), S. J. — Adresse à Louvain : rue des Récollets, 11.

CLAUSS (Le R. P. E.), C. S. Sp., Supérieur de Knechtsteden, Station Dormagen (Allemagne). — Adresse à Louvain : rue des Normands, 70.

COURBE (Le R. P. H.),, S. J., Collège St-Joseph, Marnelle (Belgique). — Adresse à Louvain : rue des Récollets, 11.

DAHMEN (Le R. P. P.), S. J., Missionnaire, Maduré (Inde méridionale), — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

DARAS (Dom Michaël), O. S. B., Abbaye du Mont-César, Louvain.

DAULNY (M. l'Abbé P.), Licencié en Théologie, Les Aix-d'Angillon (Cher), France. — Adresse à Louvain : rue Vésale, 26.

d'AVERNAS (Dom Knut), O. S. B., Abbaye St-Ottilien, Bavière, Allemagne. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

DE BACKERE (M. l'Abbé Th.), C. M., Professeur de Philosophie au Séminaire des Lazaristes, Helden-Panningen, Limbourg-Hollande.

DE BIL (Le R. P. A.), S. J., 11, rue des Récollets, Louvain.

DE CALUWE (M. l'Abbé J.), Théol. lic., Professeur de Philosophie au Petit Séminaire, St-Nicolas (Waes). — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

DECISIER (M. l'abbé A.), 9, rue de la Poste, Grenoble-Isère-France. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

DE CLERCQ (Le R. P. A.), C. I. C. M., Professeur à l'Ecole coloniale de l'Université de Louvain, Membre du Conseil colonial, chaussée de Ninove, 476, Scheut-lez-Bruxelles.

DECLERCQ (E. P. G.), C. I. C. M., Zendeling van Scheut in de Philippijnen, Scheut-Brussel.

DE GRANDMAISON (M. l'Abbé L.), Directeur des « Etudes » et des « Recherches de Science religieuse », place St-François-Xavier, 5, Paris.

DE GRANGENEUVE (Le R. P. T.), S. J., Missionnaire au Maduré. — 79, avenue de Breteuil, Paris.

DE GUERRIF (M. l'Abbé J.), Professeur au Grand Séminaire, Meaux-France. — Adresse à Louvain : Hérent : Communauté de Bethléem.

DELPORTE (Le R. P. L.), S. J., rue des Récollets, 11, Louvain.

DE MUNNYNCK (Le R. P. M. P.), O. P., Professeur à l'Université de Fribourg, Albertinum, Fribourg, Suisse. — Adresse à Louvain : Couvent des Dominicains, rue Juste-Lipse.

DE PARVILLEZ (M. l'Abbé A.), 4, rue St-Pierre, Lille-Nord-France.— Adresse à Louvain : 10, rue des Dominicains, 10.

DE PIERPONT (Le R. P. I.), S. J., Missionnaire au Congo, rue des Récollets, 11, Louvain.

DESCAMPS (M. le Baron), Sénateur, Ministre d'Etat, Professeur à l'Université de Louvain, rue de Namur, 99, Louvain.

DE SCORRAILLE (Le R. P. R.), S. J., Rector, Kasteel Gemert, Noord-Brabant, Hollande.

DE WYELS (M. le Chevalier), Dr en Droit, Directeur du « Mouvement des Missions catholiques au Congo », 235, rue de Tirlemont, Louvain.

D'HERBIGNY (Le R. P. M.), S. J., Professeur de Théologie, rue des Augustins, 7, Enghien (Belgique).

DIAZ (Le R. P. J.), S. J., 11, rue des Récollets, Louvain.

DIEMUNSCH (Le R. P. H.), C. S. Sp,, Professeur de Philosophie, Missionshaus Knechtsteden, Station Dormagen (Allemagne). — Adresse à Louvain : 70, rue des Normands.

DILLMANN (Le R. P. E.), O. M, I., Dr en Théol. et Philosophie, Professeur d'Ecriture Sainte au Scolasticat de Hünfeld près Fulda, Allemagne. — Adresse à Louvain : rue Vésale, 8, Séminaire Léon XIII.

DIRKS (Dom Ildephonse), O. S. B., Abbaye du Mont-César, Louvain.

DORSCH (Le R. P. E.), S. J., Universitätsprofessor, Sillgasse, 2, Innsbruck (Autriche-Hongrie). — Adresse à Louvain : Clinique, rue de Namur, 151.

DUPONT (Le R. P. A.), S. J., Docteur en Philologie classique, Maison St-Augustin, Enghien.

EMONET (M. l'Abbé B.), 60, rue Grignan, Marseille-Bouches-du-Rhône, France.

ENGERT (Dr J.), Docteur en Théologie et Philosophie, Religionslehrer, Zell a. M. (Bavière). — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

ESSER (Le R. P. J.), M. S. C., Missionnaire en Nouvelle-Poméranie (Océanie), Hiltrup bei Münster i. Westf.

FOURRIÈRE (M. l'Abbé), Curé de Moislains (Somme), France.

FREYTAG (Le R. P. A.), Doctorandus in Theol. Münster; Missiehuis, Steyl bij Tegelen, (Holland). — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

FURCI (Le R. P. V.), S. J., St-Stanislaus College, Tullamore, King's County, Irlande.

GEDDES (The Rev. L. W.), S. J., Ore Place, Hastings, Angleterre,

GEERTS (Le R. P. G.), M. S. C., Docteur en Théologie, Supérieur des Missionnaires du Sacré-Cœur, 75, boulevard de Namur, Héverlé-Louvain.

GIELEN (Le R. P. J.), des Pères Rédemptoristes du couvent de Beauplateau, Tillet (Luxembourg). — Adresse à Louvain : 63, rue de Tirlemont.

GRENDEL (Le R. P. J.), S. V. D., Professor der Dogmatik in St-Gabriel-Mödling bei Wien, Oesterreich. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

GRENOUILLET (M. l'Abbé J.), boulevard Chave, 12, Marseille, Bouches-du-Rhône, France.

GROENEN (M. P. G.), Professeur au Grand Séminaire de Haarlem-Warmond, Hollande. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

GRUENDL (Le R. P. F.), M. S. C., Missionnaire aux îles Marshall (île de Nauru), Hiltrup bei Münster i. Westf.

GUELUY (Le R. P. A.), C. I. C. M. (Scheut), Maison des Missions, chaussée de Ninove, 476, Scheut, Bruxelles.

HAAS (Le R. P. F.), S. C. J., 30, chaussée de Bruxelles, Louvain.

HALL (E. P. C.), S. V. D., Missiehuis, Steyl bij Tegelen, Holland. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont 126.

HALLFELL (Le R. P. M.), Dr en Philosophie et en Théologie, Professeur de Philosophie, Missionnaire d'Afrique (Pères Blancs), Trèves (Allemagne). — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

HAOUISÉE (M. l'Abbé A.), Missionnaire à Zi-Ka-Wei, Shanghai, Chine, Collège St-Joseph, Marneffe, Belgique.

HESTERMANN (Le R. P. F.), S. V. D., Red. am «Anthropos», St-Gabriel-Mödling, Wien (Autriche-Hongrie). — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

HOCEDEZ (Le R. P. E.), S. J., 11, rue des Récollets, Louvain.

HOORNAERT (E. P. A.), O. M. C., Professor der Dogmatiek, Seminarie St-Bonaventura, Iseghem. — Adresse à Louvain : Schapenstraat, 49.

HOPPENOT (Le R. P. E.), S. J., Missionnaire à Batticaloa (Ceylan).

ISAAC (Dom Anselme), O. S. B., Abbaye du Mont-César, Louvain.

JANSSENS (E. P. P.), O. P., Sekretariaat van Geloofsverdediging, Ploegstraat, 25, Antwerpen.

KEULERS (Le R. P. Corn.), M. S. C., Professeur au Scolasticat, Missiehuis, Arnhem, Hollande. — Adresse à Louvain : 75, boulevard de Namur, Héverlé.

KILGER (Dom Laurentius), O. S. B., Abbaye St-Ottilien, Bavière, Allemagne. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

KOPPERS (Le R. P), S. V. D., Redakteur am « Anthropos », St-Gabriel-Mödling bei Wien. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

KOZAH (Le R. P. E.), S. J., Ore Place, Hastings, Angleterre. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

KREICHGAUER (Le R. P. D.), S. V. D., St-Gabriel-Mödling bei Wien (Autriche-Hongrie). — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

KREMER (Le R. P. R.), C. SS. R., rue de Tirlemont, 63, Louvain.

KUESTERS (Dom Meinulf), O. S. B., Abbaye St-Ottilien, Bavière, Allemagne. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

LACROIX (Le R. P.), S. C. J , Missionnaire au Congo, Procure de la Mission des Falls, 26, rue Eugène Cattoir, Bruxelles-Ixelles.

LADEUZE (Mgr P.), Recteur magnifique de l'Université Catholique de Louvain, rue de Namur, 102, Louvain.

LAGAE (Le R. P. Constant), O. P., Missionnaire, Uelé, Congo-Belge. — Adresse à Louvain, rue Juste-Lipse, 22.

LANG (Dom Mayeul), O. S. B., Abbaye du Mont-César, Louvain.

LECLERCQ (Dom Henri), O. S. B., Abbaye de Farnborough, Hampshire, Angleterre.

LEMONNYER (Le R. P. A.), O. P., Régent des Etudes et Professeur au Collège théologique, Le Saulchoir, Kain-lez-Tournai, (Belgique). — Adresse à Louvain : 22, rue Juste-Lipse.

LONG-HASSELMANS (M. l'Abbé Germain), 48, rue Reynard, Marseille, Bouches-du-Rhône (France). — Adresse à Louvain : 18, rue Notre-Dame.

LOWYCK (E. P. M.), C. I. C. M., Missionaris van Scheut, Vlamingenstraat, 19, Leuven.

MAAS (Le R. P. M.), C. S. Sp., Missionshaus, Broich bei Aachen. — Adresse à Louvain : 70, rue des Normands.

MAAS (Le R. P. O.), O. F. M., Münster i. W., Horsterplatz, 5, (Allemagne). — Adresse à Louvain : Clinique, rue de Namur, 151.

MARCHAL (Le R. P. H.), des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), Maison-Carrée, Alger. — Adresse à Louvain : chez Mr le Curé Tielemans, rue des Joyeuses-Entrées, 19.

MARCHAL (M. l'Abbé Louis), Professeur à l'Université de Louvain, Président du Collège du Pape, Louvain.

MARÉCHAL (Le R. P. J.), S. J., Professeur au Scolasticat, 11, rue des Récollets, Louvain.

MASSIGNON (M. L.), 91, rue de l'Université, Paris.

MASSMANN (Le R. P. L.), S. C. J., Scolasticat, Luxembourg (ville), Grand-Duché.

MAYENCE (M. F.), Professeur à l'Université de Louvain, place de l'Université, 3, Louvain.

MINGUET (M. l'Abbé C.), Professeur de religion à l'Ecole normale de l'Etat, Huy (Belgique).

MICHOTTE (Le R. P. Raymond), des Missions Etrangères de Paris, Mission de Kumbakonom (Indes).

MISONNE (Le R. P. Albert), Procureur des Missions de Scheut, Rome, 25, V. S. Francesco di Sales.

MORES (E. P. M.), C. I. C. M., Vlamingenstraat, 19, Leuven.

MORETUS (Le R. P. H.), S. J., Collège St-Michel, boulevard St-Michel, 22, Bruxelles.

MORIS (Le R. P. H.), S. J., rue des Récollets, 11, Louvain.

MYERS (The Rev. E.), M. A. (Cantab.), Professeur de Dogme

à St-Edmund's College, Old Hall, Ware (Angleterre). — Adresse à Louvain : rue Vésale, 8.

NIEUWENHUIS (Le R. P. J.), M. S. C., Missionnaire au Nouveau Mecklembourg. — Adresse à Louvain : 75, boulevard de Namur, Héverlé.

PARYS (Le R. P.), O. P., 22, rue Juste-Lipse, Louvain.

PASCAL (Le R. P.), Carme déchaussé, Prieur du couvent de Soignies (Belgique).

PAUWELS (Le R. P.), O. P., de la Défense de la Foi, Anvers (Belgique).

PEETERS (Le R P. P.), S. J., Bollandiste, 22, boulevard Saint-Michel, Bruxelles (Belgique).

PIETTE (Le R. P. Maximinus), O. F. M., étudiant en théologie, 55, rue des Flamands, Louvain.

PINARD (Le R. P. H.), S. J., Professeur de Théologie, rue des Augustins, 7, Enghien (Belgique). — Adresse à Louvain : rue des Récollets, 11.

PIRNGRUEBER (Le R. P. Alf.), S. J., Blütenstr. 14 Ghs., München-Bavière-Allemagne. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

POPOLI (Le R. P. Alfred), Missions étrangères de Parme (Italie). — Adresse à Louvain : rue Vésale, 8.

POWER (Le R. P. E.), S. J., D. Litt. Orient. Université de Beyrouth, Milltown Park, Milltown, Dublin.

REMY (M. le Chanoine E.), Professeur de Philologie latine à l'Université de Louvain, rue de Ligne, 22, Héverlé-Louvain.

REVEL (Le R. P. Em.), S. J., Kasteel Gemert, Noord-Brabant, Hollande. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

RICHARD (Le R. P. P.), O. M. I., Docteur en Philosophie et en Théologie, Professeur de Théologie au scolasticat des Oblats à Liége, 41, rue Soubre, Liége. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

RIGOULET (Le R. P. L), S. J., Ore Place, Hastings, England. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

ROCHER (Le R. P. M.), S. J., Collège St-Joseph, Marneffe (Belgique). — Adresse à Louvain : 3, rue des Dominicains.

ROSE (Le R. P. L.), S. J., Ore Place, Hastings, Angleterre. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, rue Vésale, 8.

SCHAFF (Le R. P. P.-M.), O. P., Lecteur en théologie, Licencié en histoire de l'Université de Louvain, Le Saulchoir, Kain-lez-Tournai (Belgique).

SCHMIDT (Le R. P. W.), S. V. D., Directeur de la Revue Anthropos, St-Gabriel-Mödling, près Vienne, Autriche-Hongrie. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

SCHUT (The Rev. C.), Dr en Philosophie et en Théologie, St-Joseph's College, Mill-Hill, London NW. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

SIX (E. P. J.), C. I. C. M., Zendeling van Scheut in Kongo, Scheut-Brussel.

SCHRIJNEN (M. le Dr Jos.), Professeur de Linguistique classique et d'Histoire à l'Université d'Utrecht, Roermond, Limbourg-Hollande.

SÉBIRE (Le R. P.), Provincial des Pères du St-Esprit, 70, rue des Normands, Louvain.

SENCIE (M. le Chanoine), Professeur à l'Université de Louvain, 5, rue Léopold, Louvain.

SKIBNIEWSKI (Le R. P. M.), S. J,, Collegium Soc. Jesu, rue Copernic, 26, Cracovie (Galicie, Autriche-Hongrie). — Adresse à Louvain : Clinique, rue de Namur, 151.

STRIJBOSCH (Le R. P. J.), M. S. C., Professeur d'Hist. ecclés. et de Patrologie, boulevard de Namur, 75, Héverlé-Louvain.

SURMONT (E. P. A.), C. I. C. M., Missiehuis-Scheut (Brussel).

SYNAVE (Le R. P. Paul), O. P., Lecteur en théologie, Le Saulchoir, Kain-lez-Tournai (Belgique).

SZMIGIELSKI (M. l'Abbé J.), Diplômé de l'Ecole des Sciences politiques de Paris, Diplômé de l'Institut Catholique de Paris, Professeur aux Lycées de Varsovie, Paris, 9, rue Victor-Cousin (Ve).

TEIPEL (Le R. P. M.), Professor, Essen (Allemagne). — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

TERHUENTE (Le R. P. H. J.), S. C. J., Professeur d'Histoire ecclésiastique, Missionshaus Sittard, Post Wehr, Bez. Aachen (Allemagne).

THOMAS (M. l'Abbé P.), Professeur de Philosophie, Collège Saint-Joseph, Avignon-Vaucluse, France. — Adresse à Louvain : 8, rue au Vent.

TRILLES (Le R. P. H.), C. S. Sp., Secrétaire des « Missions coloniales françaises », rue Lhomond, 30, Paris (V^e^). — Adresse à Louvain : 70, rue des Normands.

UEBERALL (Le R. P. G.), C. S. Sp., Sous-Directeur au Noviciat des Pères du St-Esprit, 70, rue des Normands. Louvain.

VALENSIN (M. l'Abbé A.), Professeur de Théologie aux Facultés Catholiques de Lyon, Quai Tilsitt, 19, Lyon. — Adresse à Louvain : Séminaire Léon XIII, 8, rue Vésale.

VALÉRIEN (Le R. P.), des SS. C. (Picpus), Mont St-Antoine, Louvain.

VAN DEN DEYSSEL (Le R. P. A.), Rector, Missiehuis Rosendaal, Noord-Brabant, Holland. — Adresse à Louvain : 126, rue de Tirlemont.

VAN DEN LEMMER (Le R. P. H.), M. S. C., Professeur au Scolasticat, Missiehuis, Arnhem, Holland. — Adresse à Louvain : boulevard de Namur, 75, Louvain.

VAN DE PUTTE (E. P. J.), C. I. C. M., Zendeling van Scheut, Missiehuis, Scheut bij Brussel.

VAN DER MEERSCH (E. H. Kanunnik J.), Leeraar aan het Groot Seminarie, Brugge. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

VAN DOORSLAER (M. l'Abbé J.), Institut St-Louis, Bruxelles.

VAN HOUTRYVE (Dom Idesbald), O. S. B., Abbaye du Mont-César, Louvain.

VAN OOST (Le R. P. J.), C. I. C. M., Missionnaire en Mongolie, chaussée de Ninove, 476, Scheut-lez-Bruxelles.

VAN ROEY (Mgr), Vicaire général, représentant S. E. le Cardinal Mercier, Archevêché de Malines.

VAN ROOY (Le R. P. A.), O. P., 22, rue Juste-Lipse, Louvain.

VAN TICHELEN (M. Th.), Hoofdopsteller van « Ons Geloof », Papenvest, 69a, Brussel.

VAN ZANDYCKE (E. P. A.), C. I. C. M., Missionaris der Congregatie van Scheut in de Prefektuur van Kasai, Belgisch-Congo.

VERBRUGGE (Le R. P. R.), C. I. C. M., des Missions de Scheut-lez-Bruxelles.

VERMAUT (M. l'Abbé J.), Professeur de Religion à l'Athénée royal, Bruges (Belgique).

VOELLING (Le R. P. A.), O. F. M., Missionnaire au Shantung septentrional, Tzinanfu, Province de Shantung, Chine, Mission catholique. — Adresse à Louvain : Clinique, rue de Namur, 151.

WANTENAAR (Le R. P. G.), Professeur, Missiehuis, Rosendaal, Noord-Brabant, Holland. — Adresse à Louvain : rue de Tirlemont, 126.

WOLFF (Le R. P. L.), S. C. J., Professeur de Philosophie, Missionshaus, Sittard, Post Wehr, Bez. Aachen (Allemagne). — Adresse à Louvain : chaussée de Bruxelles, 30.

SÉANCE D'OUVERTURE.

Après la Messe du St-Esprit, célébrée, dans la chapelle du Séminaire Léon XIII, par Mgr P. Ladeuze, recteur magnifique de l'Université, on se rend au nouvel Institut de Théologie et de Droit (fondation Spoelberch), où un magnifique amphithéâtre est gracieusement mis à la disposition des Semainiers par les autorités universitaires. Les séances de projections seront tenues à l'Institut de Zoologie.

Au nom du Comité international, le R. P. Bouvier, S. J., lit cette adresse de bienvenue :

« C'est certainement pour nous, Messieurs, une très vive satisfaction, en ouvrant cette session, de reconnaître tant de visages amis. Née d'hier, la Semaine d'ethnologie religieuse a déjà ses habitués. C'est bon signe. Cela prouve qu'on s'est attaché à l'œuvre d'enseignement supérieur qu'elle poursuit, qu'on la trouve utile, digne de sympathie et d'encouragement. D'avoir voulu nous en donner cette marque, la plus persuasive de toutes, nous remercions cordialement les « revenants » — dans une Semaine d'ethnologie le mot n'est pas déplacé — nos chers « revenants » de l'an dernier.

Il y en a d'autres que nous ne retrouvons plus. Mais faut-il nous en plaindre ? Ils sont partis, ceux-là, les semeurs de la bonne parole, pour les missions lointaines. Ils y gardent, nous en sommes sûrs, au milieu de leurs nouvelles sollicitudes, un petit souvenir pour la Semaine d'ethnologie à qui ils avaient demandé, à la veille de leur départ, d'ajouter une dernière pièce à leur équipement de missionnaire. Et surtout — nous aimons à l'espérer — ils mettent

déjà à profit l'initiation rapidement reçue ici, en commençant à observer et à décrire, avec toute la rigueur technique désirable, la vie morale et religieuse des peuples qu'ils évangélisent. A ceux-là, les pionniers, les éclaireurs, nous envoyons tous un fraternel souvenir, nous réservons une prière.

Quant aux nouveaux venus, nous leur ouvrons joyeusement nos rangs, où tous sont un peu maîtres et disciples. Nous avons tant à apprendre les uns des autres ! A la Semaine, on ne s'instruit pas seulement en écoutant les doctes conférences. Il y a les conversations entre séances ; il y a les relations nouées entre travailleurs qui apprennent à se connaître et à s'estimer. Et c'est pourquoi nous nous félicitons de voir représentés ici plus de pays encore et de langues, plus de sociétés de missionnaires, plus d'instituts et de conditions diverses que l'an dernier. Ce concours de tant d'intérêts et de compétences *complémentaires* les unes des autres à l'œuvre scientifique entreprise par la Semaine, indique assez qu'un renouveau se prépare chez les catholiques, pour l'étude attentive, approfondie, des religions non-chrétiennes.

Mais n'est-ce pas précisément ce qui peut étonner, alarmer certains esprits ? Qu'ont donc à faire les catholiques, les missionnaires, de telles études ? Qu'ont-ils à en attendre ? Et d'aventure n'auraient-ils pas tenté en pure perte un effort considérable, effort qui pourrait même se retourner contre eux ?

Nos auditeurs de l'année dernière et les lecteurs du compte-rendu analytique de la première Semaine n'auront aucune peine, pensons-nous, à répondre à ces questions. On comprend toutefois qu'elles se posent. Elles prouvent au moins chez ceux qui les font un souci très honorable de ne pas égarer les recherches catholiques en des voies sans issue.

Nous croyons cependant, et vous le croyez avec nous, Messieurs — votre présence ici le dit assez — que ce souci est exagéré.

Il ne sera pas très long de dire pourquoi.

C'est toujours, depuis les origines même de l'Eglise, que « ceux du dedans » ont cru devoir s'occuper avec sollicitude de « ceux du

dehors » et les fidèles, groupés autour du pasteur, se préoccuper de ceux qui n'écoutent pas encore sa voix. Apologistes et Pères de l'Eglise, — on nous le dira, — depuis saint Justin jusqu'à saint Augustin, saint Grégoire de Nysse et au-delà, ont cru qu'ils pouvaient trouver, même au sein des cultes païens, une dernière survivance, une « âme de vérité ». Cette « âme de vérité » ils voulaient qu'on la dégageât du triste amas de superstitions où elle était ensevelie. Et quelle joie apostolique, quand, à force de remuer ces cendres, ils découvraient l'étincelle où pouvait s'allumer ou se rallumer, Dieu aidant, le flambeau de la foi.

Ils savaient aussi que replacer la religion chrétienne à côté, ou plutôt en face, des paganismes, c'était en faire ressortir, par un contraste frappant, l'incontestable originalité et la divine transcendance.

Ces traditions nous ne pouvons pas, nous ne voulons pas les laisser perdre. Ce n'est pas sans un grand préjudice pour les âmes, qu'au siècle dernier l'étude des religions, pendant un certain temps, s'est ralentie chez les catholiques. Les évolutionnistes n'en ont que trop profité et nous avons peine aujourd'hui à dénombrer les systèmes qu'ils ont inventés pour expliquer, sans intervention surnaturelle, l'origine de la vraie religion.

Heureusement, surtout depuis le début du XX^{e} siècle, on semble renoncer à cette funeste tactique d'abstention. On reconnaît de plus en plus que cette étude est nécessaire, qu'elle s'impose et que les catholiques ont mission spéciale pour s'y livrer, sous la garantie, j'allais dire sous l'*illumination* de leur foi.

Et pourquoi ne le dirais-je pas ?

On nous accuse souvent, Messieurs, d'être aveuglés par nos « préjugés » catholiques. Des « préjugés », certes, nous en avons, si l'on entend par ce mot le surcroît d'information que nous vaut une doctrine plus riche, plus cohérente, plus profonde, une expérience prolongée des secours de la religion et des motions de la grâce divine. Gardons-nous bien d'en rougir. Ne nous laissons pas séduire par une promesse menteuse de plus grande objectivité. Renonçer aux lumières que nous donne notre foi, ce serait, de gaieté

d'âme, nous crever les yeux ou du moins ne vouloir les ouvrir qu'à demi, quand nous aurions tant d'avantages à les ouvrir tout grands. Pour découvrir au fond d'un culte dégénéré l'étincelle mourante de vérité religieuse dont nous parlions tout-à-l'heure, il faut savoir par le dedans ce que c'est que la religion. Et qui donc le sait mieux qu'un catholique !

Qui donc aussi, plus qu'un catholique, pourra s'imposer avec persévérance le dur et long labeur, les sacrifices intellectuels qu'exige l'étude des religions non-chrétiennes ? Il se sentira attiré dans les aridités de sa tâche par une passion plus forte que celle de la science : *caritas Christi urget nos*.

Je me reprocherais d'insister davantage et de retarder encore l'heure de vos travaux.

La sympathie que vous nous témoignez, en venant de si loin assister à nos cours, montre assez que vous jugez ces principes incontestables, comme elle traduit, Messieurs, de manière expressive, ce qui fait, entre tant de nationalités diverses, entre tant d'ordres religieux différents, notre intime unité, — j'entends notre amour commun de la Vérité et de l'Eglise.

C'est la Vérité et c'est l'Eglise que ces « Cours de vacances » veulent servir.

C'est la Vérité et c'est l'Eglise, que la protection du Sacré-Cœur si visible déjà sur cette œuvre naissante, nous aidera encore, je l'espère, à mieux servir, pendant cette seconde Semaine d'ethnologie religieuse.

Le secrétaire communique ensuite aux auditeurs une lettre de son Eminence le Cardinal Mercier, président d'honneur de la Semaine. Son Eminence exprime une fois de plus le bienveillant intérêt que lui inspire l'œuvre entreprise. Retenu au centre de son Archidiocèse par la prédication des retraites ecclésiastiques, il tient cependant à déclarer qu'il lui serait agréable d'affirmer à nouveau ses sentiments pour la Semaine. Il prie Dieu de bénir abondamment les travaux de cette session « auxquels sa gloire est si intimement liée. »

PROGRAMME DE LA SEMAINE

PARTIE GÉNÉRALE

INTRODUCTION A L'ÉTUDE ETHNOLOGIQUE, HISTORIQUE, PSYCHOLOGIQUE DES RELIGIONS

HEURES DES CONFÉRENCES	Ier JOUR MERCREDI, 27 AOÛT	IIe JOUR JEUDI, 28 AOÛT	IIIe JOUR VENDREDI, 29 AOÛT	IVe JOUR SAMEDI, 30 AOÛT
Matin 1re Conférence 8 ½ - 9 ½	**Introduction à l'étude de l'ethnologie** (1). 1. *Histoire de l'ethnologie* *Les différentes écoles.*	**Introduction à l'étude des religions.** 1. *Étude des religions dans l'antiquité chrétienne.*	**La Sociologie.** *Ses rapports avec la religion.* Dr J. SCHRIJNEN. Prof. à l'Université d'Utrecht	**Introduction à l'étude psychologique des religions.** *Étude théorique.* *(Objet, division, méthode, portée de la psychologie religieuse).*
2e Conférence 10 - 11	2. *La méthode de l'ethnologie. Application spéciale au cycle matriarcal.* P. W. SCHMIDT, S. V. D. Direct. de la Revue *Anthropos.*	2. *La méthode historique au XIXe siècle* P. H. PINARD, S. J. Prof. au Scolasticat d'Enghien.	**La Morale.** *Ses rapports avec la religion chez les non civilisés.* P. A. LEMONNYER, O. P. Régent des études à l'Ecole théolog. de Kain.	P. M. P. DE MUNNYNCK, O. P. Prof. à l'Université de Fribourg en Suisse.
3e Conférence 11 - 12	**Einleitung in die Ergologie** *Die materielle Kultur des mutterrechtlichen zweiklassensystems.* P. Fd. HESTERMANN, S. V. D. Réd. à la Revue *Anthropos*	**L'Animisme** *Notion et survivance de l'âme chez les non civilisés.* M. l'abbé A. BROS, Sup. de l'École Saint-Aspais à Melun	**La Sorcellerie** *chez les non civilisés.* P. H. TRILLES, C. Sp. S. Auteur du *Totémisme chez les Fân.*	**Introduction à l'étude psychologique des religions** (suite). *Etude pratique.* *(L'observateur, le sujet; les observations).* P. L. DE GRANDMAISON, S. J. Dir. des *Recherches de Science religieuse*
Soir 4e Conférence 5 - 6	**Introduction à l'étude des langues** *Étude théorique et pratique* P. AUG. DE CLERCQ C. I. C. M. Prof. à l'École coloniale de Louvain	**Le totémisme** *Ses rapports avec la religion.* P. FRÉD. BOUVIER, S. J. Prof. au Scolasticat d'Ore, Hastings (Anglet.)	**Visite à un musée ethnologique** (3).	**La Mystique.** *Etude de ses principaux caractères et de ses principales formes.* P. J. MARÉCHAL, S. J. Prof. au Scolasticat de Louvain.
Causerie de Missionnaire 6 - 7	**Usages religieux de Nouvelle-Poméranie. Le « Divarah »** P. J. ESSER, M. S. C. Miss. en Nouvelle-Poméranie	**Féticheurs et Sorciers** (2). R. P. H. TRILLES, C. Sp. S.		**Der Buddhismus in China und sein Verfall** (4). P. ARSENIUS VÖLLING, O. F. M. Miss. au Shantung Septentr.

(1) Par exception la conférence du 1er jour n'a commencé que vers 9 heures, à l'issue de la Messe du S. Esprit, célébrée vers 8 h

(2) Avec projections.

(3) Tervueren.

(4) Mit Lichtbildern.

PARTIE SPÉCIALE

	MYTHOLOGIE ASTRALE		ISLAM	
V^e JOUR DIMANCHE, 31 AOÛT	VI^e JOUR LUNDI, 1 SEPTEMBRE	VII^e JOUR MARDI, 2 SEPTEMBRE	VIII^e JOUR MERCREDI, 3 SEPTEMBRE	IX^e JOUR JEUDI 4 SEPTEMBRE
JOUR DE REPOS.	**Introduction à l'étude de la Mythologie et spécialement de la Mythologie astrale.** P. W. SCHMIDT, S. V. D.		**I. Prehistory of Islamism.** P. E. POWER, S. J. D. Litt. Orient. Université de Beyrouth.	**V. L'Islâm aux Indes** *Son influence extérieure.* P. P. DAHMEN, S. J. Miss. au Maduré
	I. Les Mythologies et calendriers de l'Ancien Mexique. P. D. KREICHGAUER, S. V. D	**IV. Mythologie astrale des Egyptiens.** D^r J. CAPART, Prof. à l'Université de Liège.	**II. La personnalité et la doctrine de Mohammed.** P. E. POWER, S. J.	**VI. Der Islâm in Indien.** *Sein inneres Leben.* P. E. BLATTER, S. J.
	II. Mythologie astrale des tribus australiennes. P. W. SCHMIDT, S. V. D.	**Fêtes chrétiennes et fêtes païennes à Rome, du IV^e au VII^e siècle.** Dom F. CABROL, O. S. B. Abbé de Farnborough.	**III. La Mystique d'El Ghazzâlî.** D^r MIGUEL ASIN Y PALACIOS, Prof. à l'Université de Madrid et Membre de l'Acad. Royale des Sciences morales et politiques	**VII. L'Islâm en Afrique.** P. E. MARCHAL, des Pères Blancs. RÉUNION D'ADIEU (7).
	III. Mythologie astrale des tribus australiennes. *(Suite)* P. W. SCHMIDT, S. V. D.		**IV. L'Islâm dans l'Indo-Chine.** P E. DURAND des Miss. Etr. de Paris.	
	Les Lamas Mongols et leur rôle dans la vie du peuple. P. J. VAN OOST, C I C. M. Miss. en Mongolie.	**Muhammadan life in India (5).** P. E. BLATTER, S. J. Prof. à l'Université de Bombay.	**Institutions musulmanes en Afrique (6).** P. H. MARCHAL, des Pères Blancs.	

(5) With lantern illustrations.

(6) Avec projections.

(7) La Réunion d'Adieu, immédiatement suivie de la Bénédiction du T. S. Sacrement, a eu lieu, quelques instants après la dernière conférence du matin. Elle a été donnée par Mgr Van Roey, représentant à la Semaine S, E, le Cardinal Mercier.

PREMIÈRE SECTION

PARTIE GÉNÉRALE

INTRODUCTION A L'ÉTUDE

de l'Ethnologie et des Religions

NOTIONS, SYSTÈMES ET MÉTHODES

L'ÉTUDE DE L'ETHNOLOGIE

PAR

W. SCHMIDT, S. V. D.

I.

Histoire et nature de l'Ethnologie.

Cette année encore, nous ouvrons notre « Semaine d'Ethnologie Religieuse », qui est un cours de science comparée des religions, par deux conférences sur l'Ethnologie. Nous le faisons parce que cela correspond à la relation logique dans laquelle la science des religions se trouve avec l'ethnologie. Si grande que soit pour nous l'importance de la première, cela n'empêche pas que, en comparaison de l'ethnologie, elle est une science particulière. Car si l'ethnologie embrasse la totalité de la vie des peuples, la religion ne remplit assurément qu'une partie de cette vie. On comprend donc facilement combien il est indispensable de connaître la totalité de la vie des peuples, du moins dans ses lignes générales, pour tous ceux qui s'efforcent de connaître la nature et le développement de la religion. Pour ce qui regarde les moyens et les méthodes employées dans les recherches scientifiques des religions, on peut concéder que, vu la délicatesse et la gravité de ce sujet, ils doivent être d'une finesse et d'une prudence toutes spéciales. Mais quant à leur essence, ils ne peuvent pas, en tant qu'il s'agit de faits connaissables par la raison humaine, être différents de ceux que l'ethnologie, la science-mère, s'est créés au cours des temps et qui ne pourraient être négligés par la science-fille qu'au grand détriment de cette dernière.

Du reste, pour nous autres catholiques, point n'est besoin de beaucoup de raisons et de motifs pour nous familiariser avec l'ethnologie. Ce serait sans doute une exagération de dire que l'ethnologie est la fille de l'Eglise catholique, car elle existait déjà avant l'Eglise. Mais on peut bien affirmer que l'Eglise a toujours été, depuis qu'elle existe, sa plus active promotrice par l'entremise, surtout, de ses missionnaires.

J'exposais l'année dernière comment le développement de l'ethnologie s'est effectué dans une émancipation progressive de l'ethnologie à l'égard d'autres sciences plus puissantes auxquelles elle était jusque là annexée. De ce point de vue, on peut distinguer quatre périodes :

Ie période. — Chez les Grecs et les Romains : l'ethnologie jointe à l'histoire, à la géographie et à l'anthropologie.

IIe période. — Le moyen-âge et l'âge des grandes découvertes s'étendant jusqu'à la fin du 18e siècle : l'ethnologie jointe à la géographie et à l'anthropologie.

IIIe période. — Jusqu'à l'an 1839 : l'ethnologie jointe à l'anthropologie.

Ce fut dans cette 3e période qu'en apparence l'ethnologie prit l'essor le plus splendide. Alors se fondèrent les premières sociétés ethnologiques, en 1839 celle de Paris, en 1842 celle de Londres. Mais les courants matérialistes qui commencèrent à se répandre dès cette époque, les progrès de la préhistoire et de l'anthropologie physique, tout cela put d'autant plus facilement détruire la primauté de l'ethnologie qu'elle s'était égarée dans le champ des vaines spéculations sur l'origine et la nature des races, champ qu'il n'était pas possible de cultiver sérieusement. Ce fut alors que les sociétés de préhistoire et d'anthropologie, fondées en 1859 à Paris et à Londres, dépassèrent de beaucoup les sociétés ethnologiques et que l'ethnologie fut rejetée à l'arrière-plan.

Mais dans cette retraite forcée, l'ethnologie parvint enfin à la pleine conscience d'elle-même. Elle se sépara de l'anthropologie. Elle reconnut que son propre objet ce n'est pas les races, qui sont constituées par des caractères physiques, mais les peuples; que le

développement des peuples s'effectue d'abord dans la partie psychique de l'homme et que, d'autre part, ce n'est que dans la vie des peuples que le côté psychique de l'homme atteint son plein épanouissement. On peut donc définir l'ethnologie comme une science qui a pour objet le développement de l'esprit humain — et de l'activité extérieure guidée par l'esprit — dans la vie des peuples.

En *France* la prépondérance de l'anthropologie physique et de la préhistoire sur l'ethnologie se maintint longtemps, grâce au développement extraordinaire qu'y avaient pris ces deux sciences. Ce n'est que dans les dernières années que l'ethnologie commença à conquérir une plus grande importance.

En *Angleterre*, l'ethnologie réussit bientôt à regagner son ancienne importance, grâce surtout au vif intérêt qui y règnait pour les études de sociologie et de science comparée des religions et que répandirent, en lui fournissant un aliment, les ouvrages de Spencer, Lubbock, Max Müller, Tylor, A. Lang, Frazer, Hartland, etc.

Le nouveau courant d'idées se répandit surtout en *Allemagne*, qui jusque là s'était peu distinguée au service de l'ethnologie. Son développement est lié principalement à trois noms : R. Waitz avec son grand ouvrage en 6 vol. : Die Anthropologie des Naturvölker, A. Bastian avec la longue série de ses écrits et son activité infatigable pour les musées ethnologiques, et Fr. Ratzel, qui était venu de la géographie à l'ethnologie. Mais tandis que l'Allemagne resta encore toujours à l'arrière-plan par rapport à l'Angleterre en ce qui concerne la sociologie et la science des religions, elle surpassa tous les autres pays dans les recherches sur la culture matérielle des peuples, et par la création de grands et nombreux musées ethnographiques.

Les points de vue auxquels on s'y plaçait, à la vérité, n'étaient justes que partiellement. C'est Bastian qui les a exposés le plus complètement. Impressionné par la débâcle de la philosophie de Hégel et ébloui par l'essor des sciences exactes, on voulut se tenir d'abord loin des domaines éthérés de la culture spirituelle, pour prendre pied sur la terre ferme de la culture matérielle et l'étudier d'après la même méthode d'observation et de comparaison avec

laquelle la science était arrivée à de si brillants résultats.

Ce fut justement pour cela qu'on recueillit les objets de la culture matérielle dans les musées ethnographiques, de la même façon qu'on recueillait les pierres, les plantes et les animaux dans les musées d'histoire naturelle, les crânes et les squelettes humains dans les musées d'anthropologie. Ce ne fut pas le matérialisme pur et simple qui poussa à transporter les méthodes des sciences exactes dans l'étude de l'homme et des peuples. Le maître de se mouvement, A. Bastian, faisait une distinction assez nette. Il reconnaissait une influence de l'ambiance extérieure, exercée sur l'homme ; mais elle lui paraissait d'une importance secondaire. Elle ne produisait que les différences entre les divers peuples et groupes de peuples : ce qu'il désignait par l'expression de « Völkergedanke » (idée nationale). Mais beaucoup plus important lui paraissait le fond psychique de l'homme, d'où proviennent, d'après lui, les éléments fondamentaux de la culture humaine et qui dirige les lignes essentielles de son développement ultérieur; c'est ce qu'il appelle « Elementargedanke » (idée élémentaire).

Pourtant une influence excessive et matérialiste des sciences exactes ne tarda pas à se faire sentir. Bastian crut avoir trouvé ce fond psychique pur et original de l'homme chez les peuples primitifs, tandis que pour les peuples civilisés il accorda bien qu'il était recouvert par les riches développements historiques multipliés et entrecroisés. L'âme des peuples primitifs d'après Bastian serait ce fond psychique commun à tous les hommes, dans lequel il serait possible de connaître les lois fixes et immuables, pareilles aux lois naturelles des sciences exactes, qui dirigeraient alors toute l'évolution de la culture humaine. Ce fut là la première grave erreur de cette école ethnologique, de mettre les lois psychologiques sur le même pied que celles établies par les sciences exactes, de leur reconnaître le même caractère de nécessité absolue et infaillible, tandis que les vraies lois psychologiques ne signifient que de pures possibilités, ou tout au plus des probabilités de développement. On laissait de côté ce facteur essentiel de la vie spirituelle qui ne se trouve pas dans la nature matérielle : la liberté, qui ne laisse pas pénétrer dans la vie

de l'esprit la contrainte absolue exercée par les forces de la nature matérielle.

La deuxième erreur de cette école fut l'évolutionisme progressiste sous l'empire duquel elle était née et auquel elle n'osait pas se soustraire. Si le psychologisme faux, parce que matérialiste, de cette école gâtait l'ethnologie dans sa source même, dans ses principes fondamentaux, l'évolutionisme en faussait la méthode, en ce que, au lieu de constater par des recherches patientes de détail ce qui est récent ou plus ancien, il plaçait à priori ce qui est bas, dégradé, au commencement de l'évolution, tandis que tout ce qui est élevé et pur était déclaré exclusivement le produit final d'un long développement.

Cette école pseudopsychologique et évolutionniste a pendant longtemps dominé complètement l'ethnologie et a excercé une domination illimitée surtout dans la science des religions et la sociologie.

Mais pourtant, son omnipotence est déjà brisée et non seulement par une critique purement négative mais aussi par les travaux positifs d'une nouvelle école sur des bases différentes et meilleures. Assurément nous avons des raisons toutes spéciales de diriger notre attention vers ce nouveau mouvement et de connaître ses principes.

Il procède de Fr. Ratzel (1887) qui, comme fondateur de la géographie humaine, cette science qui étudie l'influence de l'ambiance extérieure sur l'homme, connut beaucoup plus exactement les limites de ces influences extérieures que Bastian. Ratzel insista sur l'importance des recherches de détail pour suivre la diffusion, les migrations de chaque élément culturel par toute la terre. Ces recherches montrèrent que ce n'est pas seulement le fond psychique commun de l'homme qui entre en action dans l'invention des divers instruments, outils, armes, formations sociales et religieuses, mais encore la liberté créatrice des individus et la connexion historique des peuples. Ainsi il devint le fondateur de la théorie des migrations. Elle fut élargie par Frobenius (1898 suiv.) et transformée en théorie des cycles culturels par la constatation que ce ne sont pas des éléments culturels séparés, isolés, qui émigrent mais des ensembles

organiques embrassant toutes les parties essentielles de la culture humaine, et qu'on désigna par le nom de cycles culturels. Toutes ces idées furent approfondies avec plus de critique, de méthode et d'esprit systématique dès 1905 par Fr. Graebner et B. Ankermann, dans plusieurs travaux de détail, et en 1910 Graebner fit paraître son ouvrage « Die Methode der Ethnologie », dans lequel il offre une théorie systématique et positive sur le travail ethnologique selon l'esprit de la nouvelle école. En Amérique, sous la direction de Fr. Boas, s'est groupée une école s'inspirant de tendances semblables, et en Angleterre, des ethnologues distingués, comme N. W. Thomas et W. H. R. Rivers, travaillent dans le même sens. Tout récemment M. Haddon s'est prononcé sur elle dans un sens très favorable.

Il est remarquable que tout ce mouvement ne prend pas son origine dans l'étude des formations de la culture spirituelle, de la religion, de la morale, de la sociologie, mais dans les recherches faites sur les objets de la culture matérielle, recueillis dans les musées ethnographiques et sur les faits linguistiques. La rigueur plus grande de la nouvelle méthode conduisit à l'anéantissement complet des rêves évolutionnistes : même pour les objets de la culture matérielle, il a été constaté que ces longues séries rectilignes, ininterrompues, d'évolution, construites jusque là, n'existaient pas ; mais on découvrait de multiples séries indépendantes, par leur origine et leur développement, l'une de l'autre, s'entrecroisant et s'influençant mutuellement, il est vrai, mais seulement dans les phases secondaires de leur développement. Et lorsqu'on regarda de près quelle était la cause de ces fatales déviations du fameux schéma évolutionniste, on découvrit que les objets eux-mêmes de la culture matérielle sont façonnés par la main de l'homme, qui est dirigée par l'intelligence et la libre volonté. On comprend facilement que si ce nouveau facteur soustrait à l'influence nécessitante de lois absolues, la libre volonté, ne manque pas de faire valoir son influence même dans la culture matérielle, il doit manifester sa puissance encore plus fortement et plus explicitement dans toutes les branches de la culture spirituelle.

Il est donc établi que l'ethnologie et, avec elle, la science des religions, doivent se servir des méthodes historiques pour arriver au degré de vérité et de certitude qu'on peut obtenir là où la liberté entre en action.

Il est superflu de relever à quel haut degré cette manière de voir est conforme aux idées catholiques. Car c'est à nous qu'il incombe de défendre, contre les attaques des déterministes, la réalité de la liberté humaine dans la vie des individus comme dans celle des peuples et spécialement pour ce qui regarde l'évolution religieuse. C'est à nous, surtout, qu'il incombe de défendre la liberté qui appartient à Dieu d'interrompre ou plutôt de compléter la chaîne de la causalité naturelle par ses révélations et miracles où et quand il lui plait, et cela même dans les temps les plus primitifs de l'évolution humaine. Car c'est seulement par l'appel arbitraire à la validité absolue des sciences naturelles qu'on peut s'opposer à la possibilité du miracle et de la révélation. L'histoire comme telle n'a qu'à inventorier fidèlement les faits qu'elle rencontre sur son chemin, si extraordinaires qu'ils lui semblent, et elle ne peut pas les laisser de côté à raison d'une appréciation subjective quelconque.

Cependant il faut toujours redire hautement qu'aucune tendance apologétique n'a guidé ce mouvement. Les hommes qui en ont été les premiers promoteurs ne sont pas susceptibles d'encourir ce soupçon, et la branche de la culture humaine d'où il est sorti, la civilisation matérielle, est, on le comprend facilement, la moins favorable pour exciter et nourrir l'intérêt apologétique.

Nous nous trouvons ici en face d'un fait très remarquable. La dernière science avec laquelle l'ethnologie était en connexion, l'anthropologie physique, est bien une science exacte, naturelle. Mais en s'émancipant aussi de cette science et en arrivant ainsi à sa pleine indépendance extérieure, l'ethnologie se rapproche de nouveau de l'histoire et lui emprunte ses méthodes. N'est-ce pas un long cercle, et un cercle vicieux, si nous nous rappelons que déjà dans la toute première période de son existence l'ethnologie, de même qu'avec la géographie et l'anthropologie, faisait corps avec l'histoire ? Tout le développement historique de l'ethnologie, ne

serait-il donc autre chose qu'un long détour pour arriver enfin au même point d'où l'on était parti ? On se consolera d'avoir fait un détour si l'on arrive au but. Mais ce n'est pas, en réalité, un détour pur et simple. Le résultat auquel nous sommes arrivés maintenant représente vraiment un progrès.

D'abord négativement, par la séparation définitive de l'ethnologie d'avec la géographie et l'anthropologie. Ces deux sciences étant des sciences exactes, naturelles, et cultivées d'après des méthodes tout à fait autres que celles de l'histoire, une fusion prolongée avec elles n'aurait pu être que très nuisible à l'ethnologie.

Mais il faut noter encore une acquisition positive. Si l'ethnologie est maintenant arrivée à l'intelligence parfaite de son caractère historique et cherche sérieusement à le réaliser, elle ne peut qu'élargir et enrichir la notion traditionnelle de l'histoire elle-même. Au cours des temps, l'histoire est arrivée à s'occuper exclusivement des peuples de haute culture, qui sont en possession d'une littérature écrite, et ce sont ces monuments de littérature écrite que l'histoire s'est accoutumée de regarder comme la source exclusive où se puise la connaissance de la vie passée des peuples.

L'histoire prise dans ce sens s'adonnait à l'étude de la seule vie politique. Mais à mesure qu'on s'approchait des temps présents, où l'on a sous les yeux la vie pleine et entière d'un peuple, on ne pouvait s'abstenir de s'avouer combien cette conception de l'histoire est insuffisante, combien il est nécessaire de prendre en considération l'état culturel total d'un peuple pour parvenir à la connaissance de la pleine réalité de la vie humaine. C'est alors que l'histoire politique se transforma en histoire de la civilisation et que cette histoire commença à employer comme sources, non seulement les monuments de la littérature écrite, mais tout ce qui est capable de nous fournir une vue de la vie d'un peuple : traditions orales, armes, outils, monuments, etc.

L'ethnologie avait d'abord plutôt *favorisé* cette ancienne conception, restreinte et unilatérale, de l'histoire, et elle avait toujours enseigné que chez les peuples dont elle s'occupe de préférence, les peuples non civilisés, il ne peut pas être question d'une histoire

au sens propre. Et c'est non seulement par ce qu'ils n'ont pas d'écriture, mais aussi parce que chez eux, il n'y avait pas cette plénitude d'événements de différentes sortes, comme il s'en produit chez les peuples civilisés par l'entrée en action d'individus éminents, de talents et de génies. C'est là l'avis de Bastian, défendu également (en des temps encore plus récents) par Vierkandt, Ehrenreich, Wundt. La nouvelle école historique se met ici encore en opposition avec les anciennes idées; elle rejette la conception philologique, trop étroite, de l'histoire et revendique le caractère vraiment historique pour les événements des peuples non civilisés.

Elle élargit donc les frontières de l'histoire en lui ouvrant des régions nouvelles et qui promettent de riches récoltes. Car en ajoutant au domaine de l'histoire les peuples non civilisés, la nouvelle école ethnologique lui soumet aussi ces vastes périodes qu'on s'était jusqu'ici accoutumé à considérer comme antérieures à l'histoire, comme « préhistoriques ». Elle est capable de rendre à l'histoire cet immense service, parce qu'elle ne se restreint pas aux documents écrits, mais qu'elle utilise tout ce qui peut, d'une façon quelconque, donner l'intelligence des temps passés. Il est intéressant de voir combien ici la nouvelle école ethnologique est en harmonie avec les idées catholiques. Ce fut le protestantisme qui ne voulut reconnaître que les paroles de Dieu écrites dans la Bible, tout comme les philologies hautaines s'obstinaient à n'employer que les manuscrits, les inscriptions et les livres. Mais ce fut l'Eglise catholique, se montrant ici comme ailleurs, vraiment catholique, c'est-à-dire universelle, qui, n'excluant aucune source de vérité, garda à toutes les formes de la tradition vivante leur droit de contenir la vérité et de la livrer aux futures générations.

C'est donc seulement pour marquer la profonde différence qui la sépare de l'ancienne histoire figée des parchemins et des livres que la nouvelle école ethnologique s'appelle « kulturhistorische ». Ce faisant, elle prétend être historique dans un sens plus juste parce que plus large et plus vivant. On pourra donc la désigner simplement de ce nom « historique ».

Il nous importe maintenant de connaître d'un peu plus près cette

nouvelle école historique. Nous tâcherons de le faire d'abord par la voie négative, ce qui nous permettra de dissiper quelques préjugés qui se sont élevés contre elle, même parmi nous. Le premier, et peut-être le plus fort, est que cette nouvelle école, en appuyant fortement sur le caractère historique de l'ethnologie, paraît vouloir faire disparaître plus ou moins la psychologie de l'ethnologie et, par là, de la science des religions.

Non seulement la nouvelle école historique n'est pas hostile à la psychologie, mais c'est elle qui assurera à la psychologie la position qui lui est due et cela dans toute son étendue.

N'est-ce pas cette école historique qui a mis en pleine lumière ce facteur assurément psychologique, mais complètement laissé de côté par l'ancienne école pseudopsychologique, facteur si puissant dans la vie de l'individu et des peuples, la liberté ? Deuxièmement, n'est-ce pas la nouvelle école historique qui a affranchi l'ethnologie de cette pernicieuse erreur que, chez les peuples non civilisés, on pourrait trouver le fond psychique essentiel, commun à tous les hommes ? N'a-t-elle pas montré que ce fameux « fond psychique » n'est qu'une abstraction vide, qui comme telle n'existe nulle part, même pas chez les peuples non civilisés ; que chez eux aussi l'âme est remplie de qualités, d'habitudes, croyances concrètes et déterminées, acquises au courant d'un développement historique ? Troisièmement, n'est-ce pas la nouvelle école qui a écarté de l'ethnologie cette précipitation, en vogue jusqu'ici, à chercher l'origine d'un outil, d'un usage, d'une croyance, de suite à l'endroit, au temps où on les rencontre actuellement ? N'a-t-elle prouvé qu'il faut d'abord voir par des recherches historiques si ces formations ethnologiques ne sont pas venues d'ailleurs, qu'il faut alors poursuivre leurs migrations jusqu'à un endroit ou un temps, où la migration s'arrête et que ce n'est que dans les âmes de cet endroit et de ce temps là qu'il faut chercher l'explication psychologique de ces formations ?

Vous voyez donc que la nouvelle école historique fait bien table rase de cette ancienne psychologia vulgivaga, qui n'est pas une scientia vera mais un vulgaire dilettantisme ; mais qu'à la psycholo-

gie scientifique, disciplinée et réglée, elle assigne la vraie place qui lui convient.

Et elle assigne à la psychologie cette vraie place dans toute son étendue en lui garantissant un développement beaucoup plus riche. C'est seulement en mettant en pleine lumière l'importance de la liberté pour l'évolution culturelle qu'il est devenu possible de reconnaître l'importance des points de vue moraux dans l'évolution de l'humanité en général et de la religion en particulier. On sait combien peu on s'en est occupé dans l'ethnologie et dans la science des religions de nos jours, et pourtant de quelle importance capitale est la solution de ce problème pour la réponse à donner à la question s'il y a dans l'évolution de l'humanité et de la religion dégénérescence ou progrès. Puis, l'ancienne école pseudopsychologique ne s'était occupée que des influences exercées sur l'âme par la nature extérieure, inanimée et irrationnelle, en faisant porter ses recherches sur les conditions climatériques, sur les facteurs économiques et autres semblables.

Par contre, cette école a presque complètement oublié d'étudier les influences provenant du contact avec un autre peuple et les formes de sa culture ; elle ne s'est pas souciée des migrations des peuples, de leurs relations de parenté ou d'affinité et des scissions qui se sont produites entre eux ; elle a fait peu ou rien pour élucider toute la série infiniment riche des différents degrés de superposition, de compénétration, de mélange des différentes couches culturelles. Et qui donc oserait nier que tous ces phénomènes d'action des peuples et des individus les uns sur les autres ne sont pas des phénomènes psychologiques et donc susceptibles d'une explication psychologique ! Mais c'est seulement la nouvelle école historique qui a attiré l'attention des ethnologues sur ces phénomènes pour ainsi dire débrouillés et rendus capables d'être soumis à de vraies recherches psychologiques.

Après s'être rappelé son caractère historique et avoir assigné à la psychologie sa vraie place, l'ethnologie sera à même de remplir deux tâches négligées jusqu'ici par l'ancienne école mais qui pourtant sont d'une importance capitale, surtout pour la science des reli-

gions. Justement parce que l'ancienne ethnologie se croyait une science exacte, naturelle et n'avait en vue que d'établir de longues séries d'évolutions et d'immuables lois naturelles, elle s'est souciée jusqu'ici presqu'exclusivement de trouver les croyances, les mœurs et usages *généraux* d'un peuple, d'une tribu. Par contre, elle a négligé presque complètement de faire des recherches sur la vie individuelle des différents hommes et sa relation aux croyances et lois générales de leur tribu, de leur peuple. De là deux graves défauts qu'il faut maintenant écarter.

Les croyances et usages généraux ne donnent jamais l'image fidèle et totale de la vie d'un peuple. Ils forment tout au plus une moyenne, mais qui ne fait pas connaître les degrés supérieurs de l'évolution qui, cependant, existent réellement chez ce peuple. Ou plutôt ce n'est même pas la ligne moyenne qu'ils atteignent, puisque la masse des moins évolués, qui forme partout la grande majorité et exerce alors la plus lourde influence, rabaisse le résultat final même considérablement au dessous de la ligne moyenne. Pareillement on n'apprend rien, dans ces usages généraux, des degrés les plus bas qui ne manquent pas pourtant d'exister.

En outre, il faut faire remarquer que dans ces formations générales, la génération actuelle traîne avec elle une foule de formes plus anciennes qu'elle ne comprend plus et qui, parce qu'elles ne sont plus comprises, deviennent de jour en jour plus fragmentaires et plus irrationnelles. Et ainsi se juxtapose dans ces formations générales un tel amas de formes bizarres, irrationnelles, ridicules et même immorales, que l'individu pris en lui-même n'aurait pas été capable de les produire, si longue qu'eût pu être sa vie. De temps en temps, le contraste de la vie individuelle avec ces formations générales devient si forte qu'il éclate dans une espèce de révolution de l'individu qui, parfois, a un certain succès, mais beaucoup plus souvent, succombe à la presque toute-puissance, incroyable mais réelle, de ces étranges formations. Voilà ce que représente cette conscience sociale, collective, qui est si chère à l'école de M. Durkheim et d'autres.

Si maintenant nous nous adressions à l'ethnologie, telle qu'elle a

été conçue jusqu'ici, il faudrait croire que la vie des peuples non-civilisés serait remplie à l'excès de ces formes étranges, bizarres, atroces, immorales et qu'il n'y aurait jamais eu autre chose. Mais on ne connaît pas autre chose, parce qu'on n'a pas cherché ; on connaît seulement ces formations collectives, parce qu'on ne s'est jamais soucié de connaître la vie de l'individu. Les recherches historiques qu'il est nécessaire d'instituer dès maintenant ne s'occuperont pas, comme cela se fait dans les sciences exactes, des cas typiques, elle seront obligées de poursuivre les faits individuels, car dans la vie des hommes tout peut être important.

On aperçoit tout de suite un autre grave défaut de l'ancienne ethnologie. D'après son enseignement, on aurait cru que chez les peuples non-civilisés, les croyances et usages collectifs seraient d'une fixité tellement rigide qu'il serait presqu'impossible d'y changer quoi que ce soit. D'où le caractère anti-historique de ces peuples, chez lesquels, comme on nous affirmait, la riche variété d'événements historiques fait complètement défaut. Cependant en affirmant cela, on ne fit pas attention qu'alors il ne serait presque pas possible d'expliquer de quelle façon une croyance, un usage collectif devraient prendre leur première origine. Tout cela provenait seulement de ce qu'on négligeait d'observer la vie spirituelle des individus. Car la première impulsion pour changer les croyances et les usages existants, comme pour créer des idées et des mœurs nouvelles, ne peut sortir que de l'âme de l'individu, soit des génies qui, comme d'un seul choc, terrassent le passé et créent l'avenir, ou des talents plus médiocres qui, par des assauts plus faibles mais répétés, parviennent très souvent presqu'au même but. C'est uniquement à l'âme individuelle qu'appartient cette puissance créatrice primaire ; l'âme collective de l'école sociologique est parfaitement stérile pour ces créations primaires, ce n'est pas une mère féconde mais tout au plus une nourrice qui, très souvent, a le caractère d'une marâtre. Chez ces peuples non-civilisés aussi, il faut donc observer la vie de l'individu pour saisir comment les croyances, les mœurs et les usages prennent leur origine, se modifient, se développent, s'évanouissent. Ce n'est

qu'ainsi que nous parviendrons à établir une biologie culturelle des peuples, tandis qu'à présent nous avons seulement un classement synthétique et encore interrompu par beaucoup de lacunes et d'incertitudes.

L'«Anthropos» peut bien réclamer le mérite d'avoir relevé, dès la première année de son existence, ce grave défaut de l'ethnologie moderne, l'omission presque totale des recherches individuelles. J'éprouve la satisfaction de voir qu'un des savants qu'il me fallut attaquer alors le plus, M. Vierkandt de Berlin, a depuis lors presque complètement changé d'opinion ; il reconnaît maintenant la nécessité des recherches individuelles et il a lui-même fourni un beau travail qui est un modèle du genre. Et lorsque, il y a quelques mois, il revint sur ce sujet dans un article publié dans l' « Archiv für experimentelle Psychologie », il reconnut, avec une parfaite loyauté, les mérites de l' « Anthropos » dans cette question importante. Mais en ajoutant alors que j'avais fait de l' « Anthropos » un organe spécial pour les recherches individuelles en ethnologie, il me faut avouer qu'il m'a mis dans un grand embarras.

Il est vrai que dès la première année de l' « Anthropos », après avoir exposé la nécessité de faire des recherches individuelles, je me suis adressé en termes spécialement pressants aux missionnaires, pour leur recommander ce genre de recherches. Je leur ai fait voir combien ils réunissent en eux-mêmes à un degré spécial toutes les qualités requises pour cette tâche. Pour faire ces recherches, il faut d'abord posséder la langue du pays et y avoir séjourné longtemps pour connaître la série des événements réguliers : or, ces deux conditions se vérifient chez nos missionnaires. Deuxièmement il faut un dévoûment et une patience spéciales pour persévérer dans ces recherches qui, de leur nature, ne peuvent être achevées en quelques semaines : or, il n'y a pas de stimulant plus puissant pour tout cela que l'amour des âmes, de chaque âme individuelle rachetée par notre Sauveur, amour qui enthousiasme nos missionnaires. J'ai publié aussi un petit nombre d'observations modèles de ce genre faites déjà par quelques missionnaires, et enfin, j'ai demandé à mes chers missionnaires très instamment de se

mettre à l'œuvre et de publier bientôt beaucoup d'articles remplis de ces observations dans l' « Anthropos ».

Et de tout cela, quel a été le succès ?

J'ai pu faire hautement l'éloge de nos dignes missionnaires dans presque toutes les branches de l'ethnologie, mais pour ce qui regarde les recherches individuelles, il me faut avouer qu'ils m'ont presque complètement abandonné ; en cette matière mes demandes n'ont pas été entendues.

Mais je ne renonce pas encore à voir réaliser mon espoir.

Il s'agit dans les recherches individuelles de constater de quelle façon l'individu comme tel se développe au milieu de la vie de toute une tribu ou de tout un peuple, surtout quelle position il prend vis-à-vis des croyances et usages collectifs, si et combien il est influencé par eux, si et comment il influe sur eux, en s'opposant à eux et en produisant du nouveau, de l'original, puis si et comment il réussit à gagner d'autres individus à ses nouvelles créations et change ainsi les croyances et les usages collectifs en vogue jusqu'alors. Il est probable que l'influence propagatrice du dernier genre sera exercée seulement par des individus spécialement doués, par des meneurs, et il faudrait rechercher dans quelle branche de la vie se manifeste spécialement leur talent, soit dans l'habileté manuelle et artistique, soit dans l'influence sociale par la parole et par l'action, soit, en ce qui concerne leurs facultés intellectuelles, par leur facilité à comprendre, soit par leur sensibilité spéciale, ou même leur activité créatrice pour tout ce qui touche à la religion et à la morale. Il est probable que dans toutes ces directions il faut observer surtout les chefs, les prêtres, ou encore les sorciers, les chanteurs, les poètes, les artistes.

Il serait spécialement intéressant de suivre le développement tout entier, toute la vie de tels meneurs, du commencement jusqu'à la fin, avec tous les succès qu'ils ont obtenus, avec tous les échecs qu'ils ont soufferts et avec toutes les métamorphoses qu'ils ont subies. Mais il n'est pas nécessaire de ne publier que des travaux d'une étendue considérable ; des traits caractéristiques détaillés mériteraient très souvent déjà d'être signalés. Il se peut que quel-

quefois un seul trait caractéristique de ce genre ait plus de valeur que des pages entières remplies de déductions abstraites et aprioristiques.

Naturellement, parce qu'il s'agit ici de cas individuels, qui ne se répètent jamais d'une façon exactement identique, il faut une délicatesse et une probité toutes spéciales dans les observations et descriptions. Plus une manifestation est caractéristique, plus elle doit être relatée en détail : il faut indiquer exactement le temps, l'endroit et le nom de l'individu dont elle dérive. S'il s'agit d'une manifestation orale, on devra la donner aussi dans le texte authentique de la langue indigène en laquelle elle a été faite. Il est nécessaire de faire remarquer combien il faut prendre garde, surtout dans ces observations faites sur des individus, de ne se laisser influencer ni par la sympathie, ni par l'antipathie à l'égard de ces individus. Cela n'empêche pas d'avoir pour eux une certaine bienveillance générale, qui paraît même être indispensable pour disposer de tant de patience et de tant d'intérêt attentif à ces détails minutieux qui font la valeur de ces recherches individuelles.

Nous verrons de quel succès sera suivi ce nouvel appel. Il existe encore un dernier motif puissant, par l'exposition duquel je voudrais finir ma conférence. J'ose dire que c'est seulement après avoir réalisé le caractère historique de l'ethnologie et après avoir mené à bonne fin ces recherches individuelles, qu'il nous sera possible d'accomplir la tâche la plus difficile mais encore la plus intime et propre de la science des religions.

Quelle est-elle ?

A la Semaine de l'année passée, le Rév. P. de Grandmaison nous a fait voir, dans une conférence très instructive, que, à proprement parler, nous ne connaissons pleinement que notre propre religion. Pourquoi ? Parce que c'est seulement en ce qui la concerne qu'il nous est possible d'avoir une vue intuitive, directe, de son âme intérieure. Cette âme nous l'expérimentons dans les croyances, dans les actes de volonté, dans les sentiments de notre propre vie religieuse intérieure. Il importait grandement de rappeler ce fait.

L'âme, l'essence d'une religion, c'est sa vie intérieure. Celui qui

n'a pas saisi cette dernière, ne connaît pas vraiment la religion. Eh bien, l'âme collective de l'école sociologique trahit ici encore sa stérilité. Puisqu'elle manque de fécondité primaire dans la procréation d'idées et de lois originales, elle est aussi destituée d'une vraie vie intérieure. La vie intérieure, qui est l'âme de la religion, ne réside que dans les individus, et il faut donc de nouveau s'adresser à eux, faire des recherches individuelles, pour la connaître.

Et ce serait alors une nouvelle tâche qui s'ouvre ici, la plus délicate, mais, je crois, aussi le plus intéressante de toutes : les recherches sur la vie intérieure de la religion des peuples. Elles aussi ont été jusqu'ici négligées presque partout. Ce qu'il y a ici à rechercher, c'est de constater quels sont les sentiments que l'individu éprouve dans sa religion, quelles nuances de foi, de doute, de critique, de reniement, ou encore d'enthousiasme, de fanatisme même il ressent, combien de dévoûment, amour, crainte, espoir, révérence ou encore de négligence, indifférence et mépris il y porte. C'est seulement lorsque nous aurons pénétré cette vie intérieure de l'individu que nous pourrons dire que nous connaissons la religion qu'il professe.

Je vous ai montré les tâches, nombreuses et élevées, qui incombent à la nouvelle science ethnologique. Si j'ai réussi à exciter votre intérêt pour elle, vous m'adresserez avec d'autant plus d'empressement cette demande : Eh bien, nous connaissons maintenant le but, nous voudrions y tendre nous-mêmes — mais quelles sont les voies sûres et droites pour y parvenir ?

Ce sera l'objet de ma seconde conférence de répondre à cette question.

II.

La Méthode de l'Ethnologie.

Pour mettre mon exposition plus à la portée de tous, j'ai préféré ne pas la donner dans une forme purement théorique, mais employer un paradigme concret et y montrer autant qu'il est pos-

sible en une heure, dans le détail, l'application d'une recherche méthodique. C'est le cercle culturel matriarcal que j'ai choisi comme paradigme.

Ce faisant, nous aurons un utile complément aux conférences de la Semaine de l'année passée, qui se sont occupées du cercle culturel patriarcal-totémiste. Nous y avons vu que l'école évolutionniste s'est barré le chemin de la solution du problème du totémisme, du fait qu'elle tient la succession matriarcale pour intimement liée au totémisme. Nous avons vu également que c'est un des plus beaux succès de la nouvelle école historique d'avoir montré que le totémisme et la succession matriarcale sont des choses tout à fait indépendantes et appartiennent à des cycles culturels tout à fait différents. Donc puisque nous avons fait porter, l'année passée, notre analyse méthodologique sur le totémisme patriarcal, nous en ferons cette année l'application au cycle culturel matriarcal.

En réalité ce n'est pas à *un* cycle matriarcal que nous avons à faire, mais à deux. L'un, le plus ancien, est caractérisé par la répartition de la tribu en deux classes de mariage avec exogamie de ces deux classes : nous l'appellerons le cycle matriarcal exogamique. Dans l'autre, les deux classes n'existent plus ou presque plus et avec elles la loi d'exogamie a disparu ou est affaiblie : nous l'appellerons le cycle matriarcal libre. Ces deux cycles culturels ne se présentent pas de même façon dans toutes les parties du monde. En Océanie, dans l'Amérlque du Nord et du Sud, chacun d'eux existe séparément. Ils s'y sont introduits, séparément, l'un après l'autre, et s'il y a des mélanges, ils se sont effectués dans le pays même. Il en est autrement pour l'Afrique. Le cycle plus ancien, le cycle matriarcal exogamique, n'y a pas pénétré comme tel, mais seulement combiné avec le cycle plus jeune, et cette réunion des deux cycles s'est produite *avant* leur immigration. En Afrique, nous ne parlerons donc ni de cycle matriarcal exogamique, ni de cycle matriarcal libre, mais simplement de cycle matriarcal.

Pour ne pas rendre notre tâche trop difficile, — elle l'est déjà assez, — nous ne nous occuperons dans cette exposition que du cycle plus ancien, le cycle matriarcal exogamique et nous laisserons

tout d'abord de côté l'Afrique. Nous nous occuperons surtout de l'Océanie. C'est seulement à la fin que nous jetterons un coup d'œil sur les autres parties du monde.

S'il fallait résumer brièvement toute la série de travaux requis par la méthode historique, il faudrait distinguer ces trois opérations principales :

1° Dresser une carte des groupes de faits culturels, et chercher quelles sont les relations d'un groupe à l'autre ;

2° Etablir un ordre de succession chronologique et fixer la place de chaque groupe dans cette succession ;

3° Déterminer la première origine de chaque élément et de chaque groupe culturel.

Tels seront l'ordre et la division de cette conférence.

Supposons effectuée la première opération, à savoir le groupement et la répartition géographique des faits. Nous obtenons dans le domaine sociologique les résultats suivants :

La succession *maternelle* domine tout l'est de l'Australie — à l'exception de la côte du sud-est, — puis le sud et le sud-ouest ; parmi les îles océaniennes, il faut mentionner certaines parties de la côte orientale de la Nouvelle Guinée, la partie occidentale de la Nouvelle Poméranie, la Nouvelle Irlande, la Micronésie orientale, les îles Salomon et les Nouvelles Hébrides septentrionales et les îles de Banks qu'il faut compter ici. Mais sous sa forme pure, la succession maternelle ne se trouve que dans le nord-ouest de Victoria (Australie), dans la péninsule de la Gazelle (Nouvelle Poméranie) et dans les Nouvelles Hébrides septentrionales ; partout ailleurs, elle est déjà mélangée à d'autres formes du cycle totémiste-patriarcal. Des régions totémistes patriarcales non mélangées se rencontrent vers les frontières du sud, du nord-est et du nord de l'Australie, au sud de la Nouvelle Guinée, à Santa Cruz, en Nouvelle Calédonie, à Fidji (et aux îles de l'Amirauté). Comparées aux régions matriarcales, elles apparaissent beaucoup plus morcelées et dispersées, et en somme elles sont d'une étendue beaucoup moindre. Mais le domaine de la succession maternelle n'est pas non plus

d'une continuité parfaite ; sa continuité est brisée en plusieurs endroits par d'autres cercles culturels.

Les ethnologues de l'ancienne école évolutionniste, qui n'étaient que très rarement au courant de toutes les branches de l'ethnologie et qui presque jamais n'avaient de connaissances linguistiques, ces ethnologues, placés en face d'une telle configuration sociologique, auraient bien vite porté leur jugement. Partout où ils trouveraient un groupe fermé en lui-même et séparé des autres, ils diraient que la formation sociologique en question a pris son origine et son développement dans ce groupe-là, indépendamment de la même formation sociologique existant dans un autre groupe séparé. Surtout on n'aurait pas osé affirmer l'existence de relations de filiation ou d'influence mutuelle entre deux groupes séparés l'un de l'autre par des distances un peu considérables.

L'école historique s'oppose à une telle manière de voir. Car, dit-elle, on néglige de considérer qu'il ne s'agit pas seulement de concordances dans le domaine sociologique. Mais le fonds commun sociologique de ces groupes séparés s'accompagne de concordances dans toutes les autres branches de la vie culturelle, et, ce qui est surtout remarquable, d'autant plus accentuées que les concordances sociologiques sont elles-mêmes plus marquées.

Enumérons maintenant ces concordances existant dans les différentes branches de la vie culturelle des territoires matriarcaux.

Dans le domaine sociologique, nous rencontrons dans ces groupes la succession maternelle avec les deux classes de mariage. La tribu est divisée en deux moitiés, appelées classes de mariage ou simplement classes. Pour chaque moitié, existe la loi de ne pas se marier dans sa propre classe, mais dans l'autre ; il y a donc exogamie des classes mais pas exogamie locale, parce que les deux classes peuvent coexister en un même endroit. Prise en elle-même, cette division en deux classes n'a rien de totémiste ; le totémisme s'y introduit seulement par voie de mélange secondaire. Alors les nombreux clans totémiques se trouvent distribués dans les deux classes, qu'on désigne alors par le nom de phratries.

C'est une conséquence de la succession matriarcale que l'initia-

tion des garçons perde de son importance et tende à disparaître, tandis que la première menstruation des jeunes filles est environnée de différentes prescriptions et cérémonies qui en somme représentent une véritable initiation. Les hommes sont organisés en sociétés secrètes.

Si nous passons à la culture matérielle, voici un bref aperçu des formes caractéristiques. Le R. P. Hestermann, qui en fera le sujet d'une conférence spéciale, vous en parlera plus en détail.

La maison est rectangulaire, avec toit à pignon, tandis que dans le cycle patriarcal-totémiste elle est ronde avec toit conique, et dans le cycle prétotémique les huttes sont en forme de ruches ou de simple auvent. Dans la navigation nous avons le bateau en planches ; le cycle totémiste patriarcal possède le tronc d'arbre creusé et le cycle prétotémique le radeau.

Les régions totémistes patriarcales sont caractérisées par l'absence de massues, d'épées et de boucliers, au lieu desquels il y a les armes d'estoc et de taille, la lance, le poignard, le javelot, la cuirasse. Par contre, les régions matriarcales emploient la massue, surtout la massue à tête lourde et arrondie ; comme arme de protection on y trouve le large bouclier, le plus souvent avec anse en travers.

Je passe sur les différentes techniques et rappelle brièvement les flûtes de Pan et les arcs musicaux que nous y trouvons, les premiers instruments de mélodie, puis dans l'art plastique la prépondérance de l'ornementation ronde, des méandres, des cercles concentriques, en opposition avec le cercle totémiste patriarcal qui préfère les lignes droites et les angles aigus.

Un élément spécialement caractéristique du cycle matriarcal, ce sont les masques, qui sont ou de simples masques ou un déguisement couvrant tout le corps. D'abord ces masques ne représentent que des hommes, les traits des défunts ; plus tard, et là où il y a mélange avec des régions totémistes, on fait aussi des masques représentant des animaux et d'autres objets. Ces masques sont portés par les hommes dans les danses et les processions qu'on célèbre dans les sociétés secrètes, et les femmes en sont

exclues sévèrement. Il s'agit originairement d'un culte des morts, des ancêtres ; ces masques sont évolués des crânes des morts, qu'on exhume un certain temps après la première sépulture. Ce sont donc ces régions du cycle matriarcal qui forment le domaine primaire du mânisme et du culte des esprits, tandis que le cycle totémiste patriarcal est surtout le berceau de la magie, qui y atteint son plus riche développement.

Par ce culte des morts, des ancêtres, la croyance en un Etre suprême se trouve déjà considérablement affaiblie dans ces contrées matriarcales. Ce refoulement va encore être renforcé par la mythologie propre à ce cycle culturel. Tandis que dans le cycle totémiste patriarcal domine une mythologie solaire, le cycle matriarcal nous offre une mythologie lunaire très caractéristique. La lune est considérée comme l'être primaire, mais féminin, comme mère de tous les hommes ; très souvent elle est représentée comme une pierre ou une caverne d'où les hommes procèdent, ou encore comme serpent, crocodile, lézard, etc. Cet être primaire a produit d'abord deux enfants, souvent des jumelles, dont l'une représente la lune croissante, claire, l'autre la lune décroissante, obscure. Le représentant de la lune claire, c'est le beau, le bon et le sage, qui institue, on pourrait presque dire, crée toutes les choses bonnes et belles du monde, et c'est sur lui que les traits de l'ancien Etre suprême se trouvent transportés en grande partie. Par contre, son frère, le représentant de la lune obscure, est l'imbécile, le grotesque ou le malin qui, en voulant imiter son frère, ne fait que tout détruire ou gâter et devient ainsi la source de presque tout le mal qu'il y a au monde. Tous les deux sont aussi les héros éponymes des deux classes de mariage dont nous avons parlé auparavant. Là où un mélange du cycle matriarcal avec le cycle totémiste-patriarcal s'est produit, le représentant de la lune claire est remplacé par le soleil, tandis que le représentant de la lune obscure devient la lune simplement. De cette façon, le soleil, souvent sous la forme du faucon, du vautour, de l'aigle, est mis ici en opposition avec la lune, sous la forme du corbeau, de la corneille ou d'oiseaux semblables.

Il faut ajouter que dans les régions australiennes du cycle matri-

arcal, plusieurs des éléments supérieurs de ce cycle ne se trouvent pas. Il n'y a ni la maison rectangulaire à pignon, ni la flûte de Pan, ni l'arc musical ni probablement les masques et les danses masquées. Au lieu du bateau à planches on trouve le bateau fait d'écorce. On pourrait croire qu'il s'agit ici d'une forme primitive, plus ancienne, de ce cycle culturel. Mais il n'y a pas de preuves convaincantes pour cela. Par contre, si l'on considère que dans le cycle totémiste-patriarcal, également quelques-uns de ces éléments font défaut, par exemple la maison ronde à toit conique, — de même dans toute l'Australie, pour ce qui regarde l'habitation, il n'y a que les formes très primitives des cycles prétotémistes, les huttes en forme de ruches et les paravents; — si l'on considère cela, on conclura qu'en Australie une culture plus ancienne était déjà si profondément enracinée que, à l'entrée de cultures plus évoluées, elle n'en accepta que les éléments homogènes à elle-même, en rejetant les éléments supérieurs qui ne lui convenaient pas.

C'est un fait très important pour nous par rapport à la méthodologie. Car il nous montre que même pour des cultures aussi primitives que le totémisme et le matriarcat, et même en ce qui concerne leur culture matérielle, l'Australie a vu se produire une dégénérescence, en ce que des éléments supérieurs de ces cycles furent laissés de côté et ainsi ces deux cycles furent au total rabaissés dans leur forme australienne.

Jetons maintenant un coup d'œil sur la totalité des différents éléments culturels que nous avons trouvés dans toutes les contrées où règne la succession maternelle. S'il s'agissait seulement de l'existence de cette dernière succession elle-même ou d'un autre élément tout seul, par exemple une certaine forme d'armes, ou de maison, etc., dans ces différents groupes, peut-être ne pourrait-on pas déclarer impossible qu'il ait pris son origine indépendamment dans chaque groupe particulier. Mais nous trouvons toujours réunis tous ces éléments ou la grande majorité d'entre eux, qui pourtant n'ont pas de relation interne l'un avec l'autre.

Il est donc absolument clair que cette coëxistence perpétuelle ne peut pas dériver de ce fond psychique commun à tou les hom-

mes, que Bastian proclamait avec son « Elementargedanke », et il est encore plus évident, si une gradation est possible ici, qu'elle ne peut pas être attribuée au pur hasard. Il ne reste alors qu'une seule possibilité : c'est celle d'une ancienne connexion historique de tous ces groupes. Ou ces groupes ont été autrefois en connexion géographique et ils ont été séparés par les invasions d'autres cultures, ou la culture d'un groupe à été portée par migration d'un endroit à l'autre. Dans un cas comme dans l'autre, on voit qu'on ne peut plus considérer ces différents groupes comme étrangers les uns aux autres, mais, séparés extérieurement, ils appartiennent pourtant au même ensemble culturel, au même cycle culturel.

Ces éléments sont hétérogènes parce qu'ils appartiennent à toutes les branches de la culture. Malgré cela, au plutôt, à cause de cela, ils forment un tout organique. Car c'est par cette universalité même qu'ils embrassent toutes les branches de l'activité humaine, et qu'ils participent à l'unité organique de la vie humaine.

C'est ce caractère organique du cycle culturel qui assure la consistance et la cohérence de ses éléments à travers ses migrations et malgré les scissions locales dont il est victime. Cette consistance, à la vérité, n'est pas absolument indissoluble. Et alors pourquoi une tribu n'aurait-elle pas inventé des outils ou des armes nouvelles, sans rien changer par ailleurs à la civilisation spirituelle ? De telles inventions partielles sont possibles ; de même, certains éléments particuliers, à cause de leur accomodation spéciale ou parce qu'ils s'insinuent plus facilement, peuvent se détacher des autres et émigrer, tandis que d'autres ne sont pas acceptés. L'école historique n'admet ici aucune théorie à priori susceptible de s'opposer à de telles possibilités, elle ne fait qu'enregistrer les faits. Mais justement de ces recherches patientes et consciencieuses qu'elle à faites jusqu'ici, il résulte en fait, non pas en théorie, que ces créations nouvelles partielles sont plus rares, les forces conservatrices plus grandes qu'on ne l'avait cru jusqu'ici ; et de même, que le détachement d'éléments culturels isolés n'est ni si fréquent ni si étendu que l'existence de cycles culturels s'en trouve abolie ou indiscernable.

Nous nous trouvons maintenant en face de la deuxième tâche, aussi importante et beaucoup plus difficile. C'est de fixer la succession chronologique des différents cycles culturels. De la façon dont nous répondrons à cette question, dépendra notre jugement sur la marche de l'évolution culturelle, qui peut être ascendante, ou descendante, ou variable.

L'ancienne école ethnologique prendrait ici pour base son évolutionisme progressiste et le pseudopsychologisme de l'idée élémentaire de Bastian. Chacun de ces groupes se serait développé indépendamment mais d'après les mêmes lois. Si à présent un groupe montre tel état culturel, l'autre un état différent, cela proviendrait de ce qu'ils se seraient arrêtés à des phases différentes du développement. Quant à la question de savoir lequel de ces groupes représente un état plus ancien, on employait toujours des jugements de valeur : ce qui est le plus imparfait, le plus bas, serait le plus ancien, et à proportion qu'un état, un élément est plus élevé, plus parfait, il devrait être rangé dans les phases les plus récentes de l'évolution. Dans le domaine sociologique, la série évolutive rectiligne que voici était très en vogue : d'abord promiscuité générale, puis mariage de groupe, puis polygamie, puis succession maternelle, puis succession paternelle, enfin mariage individuel et monogame. Ce schéma merveilleux avait déjà beaucoup à souffrir du fait des Aranda, de l'Australie Centrale, si souvent cités dans les ouvrages sociologiques ; car tandis que par leur florissante magie, par leur dissolution morale, par leur ignorance prétendue des lois de la génération, ils paraissaient être très « primitifs », ils avaient la malice d'avoir la succession paternelle au lieu du matriarcat et du mariage de groupe. Depuis lors et pour d'autres raisons encore, certains théoriciens n'admettent que dans quelques tribus la succession maternelle. Mais M. Durkheim continue de se tenir à l'ancien schéma. (1)

L'école historique a ruiné les bases mêmes de ces théories évo-

(1) *L'année sociologique* V^e^ année (1900-1901). Paris 1902, p. 89.

lutionnistes par la simple constatation d'un fait, à savoir que les différents groupes ne sont pas sans connexion entre eux, mais qu'ils se réunissent pour former un cycle culturel. Nous avons déjà vu que de ce fait découle une autre conséquence : si ces groupes sont à présent séparés l'un de l'autre, cela provient ou de ce que d'autres groupes immigrants ont brisé l'ancienne continuité géographique ou de ce que certains groupes se sont détachés des autres et ont émigré dans leurs régions actuelles. De la sorte la question de la succession chronologique des différents groupes se change de suite en cette autre : Lesquels de ces groupes sont les immigrants, donc les plus jeunes, relativement à ceux qu'ils ont refoulés devant eux ou brisés en plusieurs parties, etc.; lesquels sont les émigrants, donc les plus jeunes par rapport à ceux desquels ils se sont détachés ?

Si nous nous limitons d'abord, pour plus de clarté, à l'Australie, nous avons devant les yeux la configuration suivante du groupement ethnologique : à la frontière septentrionale et nord-orientale, puis à l'extrême frontière du sud et, en partie, du sud-est, nous avons des contrées avec totémisme patriarcal, accompagné d'autres concordances culturelles que nous avons énumérées ; la partie moyenne de la côte orientale, tout l'intérieur au sud-est, puis une large bande au sud, qui s'étend jusqu'à l'extrême sud-ouest, sont occupés par le cycle matriarcal. Si nous envisageons maintenant les deux régions totémistes-patriarcales, deux hypothèses sont possibles pour expliquer les relations qui existent entre elles. Ou la partie méridionale s'est détachée du groupe septentrional et a effectué ses migrations à travers des régions matriarcales; dans ce cas, il devrait y avoir des vestiges de cette migration dans les régions actuellement matriarcales, vestiges qui cependant n'existent pas. Reste l'autre possibilité, la seule naturelle ici : les deux groupes totémistes-patriarcaux, séparés actuellement, étaient autrefois réunis géographiquement, remplissant presque toute l'Australie. Alors entrèrent en Australie les groupes du cycle matriarcal, qui s'avançant au cœur de l'ancien pays du totémisme patriarcal, le séparèrent en deux parties, qu'ils refoulèrent l'une au nord, l'autre au sud. Il

est clair alors que pour l'Australie, le cycle matriarcal est plus récent que le cycle totémiste patriarcal.

Cette conclusion se trouve confirmée par une autre. Dans les indications données plus haut, nous n'avons pas épuisé la totalité des groupes culturels existant en Australie. Nous avons concentré notre attention sur le cycle totémiste-patriarcal et sur le cycle matriarcal. Mais plus au nord et au sud-est des territoires totémistes-patriarcaux, et plus morcelés encore que ceux-ci, se rencontrent des territoires avec succession patriarcale exogame *sans* totémisme qui, par la concordance d'autres éléments culturels, forment clairement un cycle spécial. En ce qui les concerne, il est encore plus clair que leur séparation actuelle ne peut s'expliquer par la migration du groupe méridional à travers toute l'Australie, pour parvenir enfin au plus extrême sud-est. Mais cette séparation s'est produite parce que, autrefois contigus géographiquement, ils ont été déchirés en deux parties par l'immigration du cycle culturel totémiste qui les refoula, l'un vers le nord, l'autre vers le sud.

En d'autres termes : le cycle totémiste-patriarcal a dû souffrir, par l'immigration du cycle matriarcal, le sort qu'il avait lui-même infligé à un cycle plus ancien que lui, le cycle prétotémiste patriarcal. Il s'ensuit que pour l'Australie ces tribus patriarcales *sans* totémisme sont plus anciennes que les tribus patriarcales totémistes et donc plus anciennes aussi que les tribus matriarcales.

Il est encore une autre considération qui fournit une confirmation générale de toutes nos conclusions. La navigation chez toutes les tribus australiennes est très peu développée. Les deux cycles prétotémistes, qui sont les plus anciens, ne connaissent que le radeau ; le cycle totémiste patriarcal emploie le bateau creusé dans un tronc d'arbre ; le cycle matriarcal en Australie se sert du bateau en planches. C'est tout, sauf quelques formes plus évoluées à l'extrême nord-est qui dérivent d'une immigration récente. On voit qu'avec de tels moyens, il n'est guère possible de faire de longs voyages en pleine mer. Il s'ensuit qne toutes ces immigrations faites dans l'Australie n'ont pu se produire qu'en utilisant des îles pas trop éloignées les unes des autres.

Il n'existe pratiquement qu'une voie d'immigration qui soit de quelque importance pour l'Australie, c'est l'archipel de Torres-Straits. Cette voie réunit l'Australie avec la Nouvelle Guinée, et c'est uniquement par là que se laisse constater encore aujourd'hui un commerce entre ces deux territoires. (1) Il me suffira de citer ce que j'ai déjà écrit ailleurs pour vous montrer combien il est facile, en supposant cette voie, d'expliquer la configuration géographique actuelle des cycles culturels en Australie : « Débutant par le Cap York, la Presqu'île appelée d'après ce cap s'élargit comme un entonnoir ; et juste au point où elle atteint sa plus grande largeur, à l'angle sud-est du Carpentaria-Golf, on rencontre, encore aujourd'hui, un des mélanges de peuples les plus compliqués de toute l'Australie, signe manifeste que c'est d'ici, dans le delta formé par l'embouchure de trois à quatre rivières, que la dispersion de toutes les immigrations s'est effectuée. C'est seulement le centre et une partie de la côte ouest qui, avec leurs grandes plaines, offrent un libre accès, tandis que toute la côte orientale oppose aux envahisseurs des collines, puis des montagnes qui deviennent d'autant plus escarpées qu'on approche du sud-est. On se rend compte de l'obstacle qu'elles opposent aux immigrations nouvelles, mais aussi quel refuge elles offrent à des tribus refoulées ». On peut dire quelque chose de semblable pour la partie septentrionale du Northern Territory, et l'asile le plus sûr est offert par les hautes montagnes de l'extrême sud-est, par les Alpes Australiennes s'élevant à des hauteurs de 2000 m. et plus. En effet, c'est derrière ces remparts que la plus ancienne tribu de l'Australie connue jusqu'ici, les Kurnai, s'est refugiée sous la pression des immigrations postérieures.

C'est un vif contraste de voir qu'au contraire le cycle matriarcal occupe de vastes régions de l'Australie, mais qu'il est exclu du centre et aussi d'une grande partie de la côte occidentale. Cette situation est l'œuvre du plus récent d'entre les courants culturels

---

(1) Voir mon article « *Die Gliederung der Australischen Sprachen* », *Anthropos VII* (1912) p. 299.

de l'Australie, du cycle matriarcal lui-même. Il s'agit d'un renouvellement postérieur très caractéristique du cycle totémiste, dont les célèbres Aranda forment le rameau le plus méridional.

Le courant atteint presque la côte méridionale et réussit à couper le cycle patriarcal en deux parties, une partie plus petite occidentale et une partie plus grande orientale. Il est donc évident que les Aranda n'appartiennent pas aux couches anciennes de l'Australie, mais sont la plus récente de toutes.

Si nous considérons les autres parties de l'Océanie, nous y découvrons une configuration identique dans les lignes essentielles : une immigration d'abord totémiste-patriarcale a refoulé au sud et au sud-est des peuples patriarcaux sans totémisme. Puis le domaine conquis par le cycle patriarcal-totémiste fut à son tour déchiré en deux parties, septentrionale et méridionale, par l'immigration plus récente du cycle matriarcal. De nouveau, ce dernier dut subir l'invasion de deux autres cycles plus jeunes encore, le cycle matriarcal libre et le cycle patriarcal libre (culture austronésienne).

Donc, nous pouvons établir comme résultat final : le cycle matriarcal n'est pas, dans l'Océanie, le plus ancien, mais il est plus récent que le cycle totémiste-patriarcal, qui de son côté a été précédé par au moins deux cycles patriarcaux mais sans totémisme.

Nous est-il permis d'étendre cette thèse à toute la terre ? L'école historique se refuse à ces généralisations hâtives. On ne saurait lui donner une pareille extension qu'après avoir accompli les enquêtes détaillées qu'une méthode exacte impose au préalable. Ces recherches n'ont pas encore faites partout.

Elles ont été réalisées en partie pour l'Afrique par Ankermann, Graebner et moi. Nous y trouvons de fait à peu près la même configuration, si ce n'est qu'en Afrique les deux cycles martriarcaux, exogamique et libre, sont partout fondus en un seul cycle simplement matriarcal. Donc, une immigration matriarcale a pénétré à travers le centre de l'Afrique et s'est avancée jusqu'au Congo, d'où quelques courants se sont répandus au nord jusqu'au Togo et au sud jusqu'au Zambèze, où ils sont entrés dans des mélanges multiformes avec les cycles plus anciens, totémiste-patriarcal et prétoté-

mistes-patriarcaux qui, en général, ont été refoulés, vers le nord, le nord-ouest et le sud-est.

Pour l'Amérique méridionale, Graebner avait entrepris des recherches provisoires qui furent vivement combattues par la plupart des américanistes mais qu'il a récemment défendues avec assez de succès. Le R. P. Hestermann et moi, nous avons repris ces recherches sur une base plus vaste, et nous espérons en publier les résultats détaillés au courant de cette année. Encore ici nous pouvons constater que les immigrations matriarcales sont parmi les plus récentes. Elles ont refoulé des tribus totémistes patriarcales vers le nord-ouest et vers le sud, tandis que ces dernières poussèrent devant elles des tribus prétotémistes-patriarcales jusqu'à l'extrême sud. Quant à l'Amérique septentrionale les recherches sont encore à faire ; une vue superficielle donne l'impression qu'il n'y a pas de grandes différences avec les autres territoires.

Il apparaît donc dès maintenant comme plus probable que dans toute la terre le cycle matriarcal n'est pas le plus ancien, mais est précédé par plusieurs autres, parmi lesquels deux ou trois cycles prétotémistes patriarcaux.

Il nous reste à voir si nous pouvons remplir notre troisième et dernière tâche. Elle consisterait dans la détermination de l'origine, extérieure et intérieure, du cycle matriarcal et de ses institutions. Par le même souci d'exactitude dont elle a fait preuve jusqu'ici, l'école historique se sent obligée de déclarer de suite que, dans l'état actuel des recherches, elle n'est pas à même de remplir cette tâche finale. D'abord elle n'est pas en état de déterminer le lieu ni la date absolue de cette origine. Il est de la plus haute probabilité que ce seront surtout les recherches encore à faire chez les peuples non-civilisés de l'Inde Antérieure et Postérieure, qui éclairciront ce mystère. Dans l'Inde Antérieure il y a les tribus dravidiennes et plusieurs peuplades pygmoïdes dans l'Inde Méridionale et à Ceylan. Dans le nord-est de l'Inde Antérieure et dans l'Inde Postérieure, il faut faire des recherches chez les peuples Munda-Mon-Kkmer ou austroasiatiques. Il y a beaucoup de raisons de croire que, tandis que les Dravidiens sont les représentants du totémisme patriarcal et les

tribus pygmoïdes les représentants d'un cycle prétotémiste patriarcal, les peuples austroasiatiques peuvent être considérés comme les anciens représentants du cycle matriarcal. Si chez les peuples Munda actuellement la succession matriarcale n'existe pas, cela proviendrait d'un mélange avec des Dravidiens, mélange dont on a des preuves linguistiques évidentes. Il faut ajouter à tout cela que les Indes forment, pour ainsi dire, le centre de tous les territoires matriarcaux et totémistes-patriarcaux connus jusqu'ici. Géographiquement, les migrations peuvent s'être produites de ce centre dans toutes les autres parties du monde.

Nous pouvons donc constater également pour le cycle matriarcal cette importance des recherches ethnologiques à faire aux Indes, que nous avons constatée l'année passée pour le totémisme patriarcal. Si j'ajoute que cette importance s'étend encore à toute une série d'autres questions ethnologiques, nos missionnaires travaillant aux Indes voudront bien apprendre combien il serait à désirer qu'ils prennent une part active et zélée à ces recherches. Jusqu'ici on avait cru que l'ethnologie des Indes avec ses anciennes civilisations ne pourrait pas rivaliser avec les ethnologies des peuples non-civilisés de l'Océanie, de l'Afrique et de l'Amérique. Maintenant il apparaît que ces derniers territoires soulèvent bien de nombreux problèmes, mais que la clef en doit être cherchée justement aux Indes.

L'école historique n'ayant pas le moyen de déterminer le lieu et le temps de l'origine de la succession matriarcale, elle n'est pas non plus en état d'indiquer son origine intérieure, les idées, l'état économique, intellectuel ou religieux, desquels elle serait sortie ; car il n'est pas douteux que tout cela a joué rôle dans la production de ce cycle culturel. Nous avons pourtant sous la main un certain nombre de données assurées dont la réunion ne nous fournit pas, il est vrai, une certitude, mais bien une certaine probabilité sur les sources du cycle matriarcal.

C'est dans ce cycle que nous rencontrons pour la première fois une maison plus stable et plus confortable. En outre, ces maisons se réunissent pour former un village proprement dit. Cette stabilité

de l'habitation présuppose la culture du sol. Puisque aux temps primitifs le soin de recueillir les végétaux alimentaires était à la charge de la femme, la première culture des plantes dut être son œuvre. L'importance économique de la femme s'agrandit ainsi énormément. Par son travail le sol gagna une valeur toute autre qu'autrefois, la propriété privée foncière prit son origine, et puisque cette propriété foncière avait été produite par la femme, elle se fixa sur sa personne, et avec ce droit de propriété la succession héréditaire. De ce seul chef, l'origine de la succession matriarcale s'explique facilement.

Elle pouvait se développer en deux directions. Ou l'ancienne monoganie continuait à subsister : dans ce cas, l'homme en se mariant, devait entrer dans la famille de la femme à laquelle la propriété foncière était attachée ; la femme acquérait une position économique supérieure, et, dans la personne de son frère aîné, elle trouva le protecteur masculin dont elle avait encore besoin. Dans une telle famille, le mari, à proprement parler, est plutôt un étranger, les enfants ont des relations plus étroites avec leur oncle maternel qu'avec leur père. Tout cela forme une espèce de vrai matriarcat dans le sens strict du mot. Mais d'un autre côté, la succession maternelle renfermait en elle-même une instigation puissante à la polygamie. La femme avait reçu une nouvelle valeur comme travailleuse et, par là, devenait la source de nouvelles richesses, beaucoup plus grandes qu'autrefois; plus l'homme avait de femmes, plus il avait de travailleuses, et aussi de richesses : par cette voie la polygamie devait s'introduire. C'est aussi dans cette phase que le mariage par achat entre en vigueur. Dans l'Océanie et en Afrique, la succession maternelle a conduit plutôt au développement de la polygamie, tandis que dans l'Indonésie, aux Indes Postéricures et en Amérique Méridionale, elle a donné naissance aux différentes formes du matriarcat. Dans les deux cas, les liens du mari avec sa femme et de la famille individuelle se trouvent relâchés. Les hommes se réunissent plutôt entre eux pour former ces sociétés secrètes dont j'ai déjà parlé, et desquelles les femmes sont sévèrement exclues. En revanche, celles-ci forment souvent aussi de telles

sociétés, accessibles alors aux seules femmes. Ces sociétés ne sont pas liées à un endroit, à un village déterminé, mais elles se répandent par voie de propagande au delà même des frontières du village et de la tribu. C'est là un fait très important dans l'histoire culturelle de l'humanité que ce cycle maternel tend à se répandre au loin tout en conservant la connexion des différentes parties entre elles. C'est le premier cycle culturel qui non seulement conquiert de vastes territoires, mais les met aussi dans des relations internes. Ce fait caractéristique se manifeste par exemple en Australie par la connexion des langues, qui s'étend à travers tout le territoire matriarcal de l'Australie.

Voilà la solution probable que nous sommes pour le moment en état de donner à notre troisième question. Le point faible de cette explication, c'est que nous ne pouvons démontrer que la culture des plantes a vraiment pris naissance avec ce cycle.

Déjà l'année passée je me suis efforcé de vous montrer dans un paradigme concret, le problème totémiste, de quelle façon travaille l'école historique. Cette année, je me suis servi, pour le même but, d'un problème non moins intéressant et important, celui du matriarcat, en m'attachant encore plus étroitement à tous les détails du procédé méthodique. Comme je l'ai dit auparavant, j'ai la confiance d'avoir réussi à vous montrer combien la méthode historique est supérieure à celle de l'ancienne école pseudo-psychologique-évolutioniste, si toutefois méthode il y a. Je m'estimerais heureux si j'avais réussi également à vous inspirer la confiance positive d'accepter les résultats acquis par cette méthode, et encore plus, si j'avais réussi à acquérir de nouveaux travailleurs, assidus et persévérants, d'après les principes de cette école.

Die materielle Kultur des matriarchalen Kulturkreises

VON

Fd. HESTERMANN, S. V. D.

EINLEITUNG.

Es hätte wenig Zweck, noch des längeren über die Bedeutsamkeit einer tieferen und allseitigen Erkenntnis der materiellen Kultur zu sprechen. Wir brauchen sie, die Gegenstände eines Kulturkreises in sich zu erkennen, sie entschieden von den andern abzusondern, Spielarten, Gruppierungen, Beeinflussungen besser kennen zu lernen. Nicht nur zur Beobachtung, nein auch zur leicht fasslichen, ja schon zur brauchbaren Darstellung ist eine scharfe Auffassung der kleinsten Details im Sinne der Kulturkreistheorie vonnöten.

Wir unterscheiden in der Darlegung zunächst die beiden Punkte:

A) den Kulturinhalt;

B) die Kulturformen.

Unter dem ersten verstehen wir sowohl positiv den Besitz dessen, was durchaus karakteristisch seinem Dasein nach zum matriarchalen Kulturkreis gehört, als auch negativ, was besonders im Gegensatz zum vorhergehenden oder folgenden Kulturkreis nicht dazu gehört, also was beinahe notwendig fehlt.

Im zweiten Punkte betrachten wir die Gegenstände, sei es dass sie dem Kulturkreis wesentlich sind, sei es dass er sie mit den übrigen Kulturkreisen gemein hat, in ihren Formen, in der Eigenart, wie sie eben der Form nach zu diesem Kulturkreis gehören, oder in diesem Kulturkreis aussehen.

Bei zunehmender Erkenntnis der Details sieht man dann leichter die lokalen Unterschiede, die auf Beeinflussungen verschiedenster Art, Klima, Stammesberührungen, und Material des neuen Landes fussen.

Schon aus letzterer Absonderung gemäss lokaler Differenzierung wegen Materialmangel ersieht man, dass hier und da die Aufteilung der Gegenstände neben der Form auch nach dem Material sich vollziehen kann.

Eine Einteilung weiter ergibt sich auch wohl aus der Ursprünglichkeit oder dem sekundären Ursprung. Das wäre aber schon eine Auffassung, die eher aus dem Ziel der Beschreibung sich ergibt, als dass sie selber in die Beschreibung hineingehörte.

In der Südsee ist diese Schicht in ihrer reineren Form auf Neupommern, den nördlichen Hebriden und den Banksinseln, in Australien im östlichen Viktoria, auf Sumatra bei den Menang-Kabauw-Malaien, in Vorderindien bei den Maravan und Muka Dora, in Hinterindien vielleicht bei den Goro, Sahung und Khasi vertreten.

In gemischter Form, das heisst besonders mit dem vorhergehenden, dem totemistischen Kulturkreis, verbunden, ist das Gebiet freilich viel grösser, und wären da genannten Gebieten in der Südsee und in Südostasien noch folgende hinzuzuzählen :

Ostmikronesien, Neuirland, die Salomonsinseln, ausgenommen den Südosten derselben, Teile von Ostneuguinea, in Australien ganz Neusüdwales, Ost- und Südqueensland, nördliches Südaustralien, Südwestaustralien, in Vorderindien vielleicht die Komati und Bili-Magga, die Halepoik, die Santal, die Khond, in Hinterindien die Manipuri, Dimasa und Hojai.

DIE MATERIELLE KULTUR.

Da manche Gegenstände der materiellen Kultur in sozialen Einrichtungen und religiösen Anschauungen ihre Wurzel haben, so sei daran erinnert, dass die matriarchale Kultur durch den Bodenbau, genauer den Hackbau, karakterisiert ist, den die Frau eingeführt hatte, nachdem sie allmählich das Pflanzensammeln auf-

gegeben. Der Gartenboden war so das Feld der Frau, zugleich ihr Arbeits- und Besitzfeld. Nur in Australien ist es nie zum Pflanzenanbau gekommen. Wir werden noch öfters sehen, dass Australien eine Ausnahmestellung in diesem Kulturkreis beansprucht.

Kultgegenstände. Religiös sind die Maskenaufzüge bemerkenswert, wegen des materiellen Zubehörs.

Für die Maskentänze hat man zwei verschiedene Typen : Der erste ist ein mehr oder weniger kegelförmiges Gerüst, aus Stäbchen aufgebaut, meist mit einem Überzug aus Rindenstoff. Manchmal oder meist ist ein Gesicht darauf gemalt. Diese Form ist ziemlich allgemein im ganzen Kulturkreis vertreten. Australien hat wiederum überhaupt keine Masken.

Der zweite Typ ist eine wirkliche plastische, meist hölzerne Gesichtsmaske, oft auch aus andern Stoffen hergestellt. Sie kommt vor im nordwestlichen Teil des ganzen Kreises, auf den sie aber auch beschränkt ist : nämlich auf Neuirland und Nachbarschaft, Neubritannien und die benachbarten Striche von Neuguinea. Vereinzelt findet sie sich auch auf Neukaledonien und den Torresstrasse-Inseln.

Eine eigentümlich Abart aus diesen Gesichtsmasken hat sich in den westlichen Küstengebieten von Deutsch-Neuguinea entwickelt : Es kommen dort kleine, flache Ahnenmasken vor, die als Surrogate der Ahnenbilder dienen, die an und für sich grösser sind, aber auch wieder in ähnlichen Miniaturformen sich finden.

An zwei Stellen, bei den Baining und auf den Inseln der Torresstrasse, weniger stark am Papuagolf, Augustafluss und Neuirland haben sich Maskenformen und Maskenelemente mit religiösen Emblemen älterer Kulturen, teilweise unzweifelhaft totemistischer Kultur, verschmolzen.

Im Zusammenhang mit der religiösen Anschauung dieses Kreises ist der Schädelkult vorhanden. Das Vorkommen dieses Kultes ist besonders in Neubritannien und auf den Neuhebriden bekannt. Auch aus anderen Teilen kennt man den Brauch, bei dem es sich aber immer nur um Schädelkult in der Familie oder von verstorbenen Familiengehörigen handelt, während die Schädeljagd in den

folgenden Kulturkreis, in den der melanesischen Bogenkultur, hineingehört.

In Neusüdwales finden sich im Zusammenhang mit dem Fadenstern und Fadenkreuz zeremoniell verwandte Wurzelenden von Bäumen, die aber auch als Zeremonialplattformen für die Zauberer dienen. In Ozeanien finden sich solche Wurzelenden ohne Fadenbeflechtung auch sonstwo. Am Dachfirst der Beschneidungshütte bei den Jabim und Tamiinsulanern steht ein Baumstamm mit Wurzelwerk und das nach vorn herausragende Wurzelgestrüpp wird als Symbol des behaarten Kopfes jenes Ungeheuers, das die Jünglinge verschlingt, aufgefasst. Auf der Gazellehalbinsel hat der Oststamm den Brauch, bei den Inietzeremonien umgestürzte Baumstümpfe zu umtanzen, deren Wurzeln in die Luft hineinragen. Im mittleren Neumecklenburg steht ein solcher Baumstumpf häufig mitten im Dorf auf freiem Platze, ist mit Schnitzereien verziert, und an den Wurzeln werden Fleischstücke der beim Festschmaus zu verzehrenden Schweine aufgehängt, die nachher durch die Unterkiefer der geschlachteten Tiere ersetzt werden. Aus dem Holz desselben Baumes soll in jenen Gegenden das Junggesellenhaus erbaut werden. Dieselbe Gegend hat auch den Brauch, bei Jünglingsweihen Speisen auf dem Stumpf aufzuschichten, bei Totenfeiern führt man einen Kriegstanz darauf auf.

Gleiche Baumstümpfe dienen auf Alu als Symbole der Häuptlinge (Shortlandinseln). Bei der Mädchen- und Jünglingsweihe kennt man ihre Verwendung bei den Dajak auf Borneo.

In Mittel-Neumecklenburg und in Neusüdwales ist die Speisenaufstellung und die Benutzung als Zeremonialplattform wohl eine Verquickung mit anderen Elementen. Es ist damit also nur eine Form dieser Baumstümpfe zunächst einmal als zu diesem Kulturkreis gehörig vermutet worden.

Es sind aber Plattformen für Speisen wie die erwähnten ausser den genannten Gebieten auch noch beim Oststamm der Gazellehalbinsel in Neupommern, in Mittel- und Südost-Neuguinea, auf den Neuhebriden, dann aus Minahassa in Celebes bekannt geworden. Oft sind dabei Totenfeiern im Spiele.

In Südwest-Britisch-Neuguinea sind dann anstelle der Plattformen Zaungerüste, oder Stangenwerke bekannt, an denen man gelegentlich der Totenfeiern Speisen und sonstigen Besitz aufhängt. Gleiches kennt man vom Oststamm der Gazellehalbinsel. Auf den Neuhebriden kennt man diese Stangenzäune nur bei Rangfeiern, bei den Baining wieder dienen sie beiden letztgenannten Zwecken, bei Totenfeiern und bei Rangfesten. Auf Kar Nikobar sind Speise- oder genauer Früchtegerüste in Form unserer Baumleitern bekannt, also die Sprossen auf einen einzigen Mittelstamm geheftet, oben mit einem Dreizack bekrönt. Die Mafulu in Mittel-Britisch-Neuguinea haben ebenfalls solche Speiseschaugerüste, desgleichen sind sie auf den Shortlandinseln vertreten.

Die Zeremonialbühnen-Plattform findet sich bei den Jünglingsweihen der Murrumbidgee im östlichen Australien, wo sie wie Erdwälle aus Holz und Baumrinde hergestellt sind. Die Kabi und Wakka benutzen sie bei ihren Tänzen, und zwar stellen sie solche Bühnen her aus vier Pfostengabeln.

Neuguinea besitzt sie im Mittel-und Südostbezirk. In letzterem werden sie bei der Initiation verwendet, dienen auch als Männerhäuser, und als solche sind sie an der Nordküste Neuguineas und auf der Kap York-Halbinsel bekannt. Ihre Bauart ist die erwähnte Pfostengabelung der Kabi und Wakka.

Auf den Neuhebriden ist die gleiche Plattform von einem dichten dahinter angelegten Zaun überragt, während die Plattform selbst von allen Kandidaten einer sozialen Rangfeier der Reihe nach bestiegen wird. Auf der Gazellehalbinsel wird der Unterbau turmartig und das Ganze dient den Inietzeremonien. In Buin, Südbougainville gehören wohl die Korbkanzeln an hohen Holzgestellen angebracht, hierher.

Die ganze Verbreitungszone ist im wesentlichen die der Speiseplattformen.

Es ist aber noch nicht sicher ausgemacht, ob nicht einige dieser Erscheinungen doch einer älteren, sogar vortotemistischen, Schicht angehören.

Hausbau und Verkehr. — Über den Hausbau ist wenig zu sagen.

Denn er ist so typisch auf rechteckigem Grundriss, dass sich beinahe nur Variationen behandeln lassen. Das Rechteck mit Giebeldach findet sich absolut im östlichen Melanesien. Auch die allerdings selten vorkommenden Baumhäuser haben den gleichen Typ. Ovale Firsthäuser sind bis Tahiti hin verbreitet, zeigen aber nur eine gewisse Anlehnung an die Zweiklassenkultur : sie sind eigentlich eine Kombination von Giebelhäusern mit Kegeldach- und Bienenkorbhütte. Die Geisterhäuser, Parak genannt, sind im Berlinhafenbezirk einschliesslich Bertrand- und Gilbertinseln ganz karakteristisch auf dem gleichen Rechteckgrundriss, aber dann die Wände mit bemalter Palmblattscheide verkleidet, während ebensolche Palmblattscheide im Gebiete Augustaflussmündung und Ramu zu inneren Verschlägen im Hüttenraum verwendet wird.

Ein weiteres spezifisches Karakteristikum dieses Kulturkreises ist das Plankenboot ohne Ausleger. Seine reine Form hat es auf den Salomonen bis Duke of York, vereinzelt auf Samoa. Kombiniert mit dem Auslegerboot ist es besonders in Mikronesien, und zwar im Osten. Beeinflussungen vonseiten der typischen Form liegen vor im südöstlichen Neubritannien, Berlinhafen, im nordöstlichen Neuguinea, während diesen beeinflussten Formen eine ähnliche von Mallikollo auf den Neuhebriden nahesteht.

Australien kennt anstelle des Plankenbootes das aus Rindenstücken zusammengenähte Kanu, das an der Nordostküste bis südlich vom Carpentariagolf vorkommt.

Für die Boote sind wir wieder in der Lage auch einmal eine reichere Lokal- und Kulturkreisvariation zu bringen, erstere in selbständiger, letztere in beeinflusster Entwicklung. Die Shortlandinseln, Neugeorgien, Isabel und Malaita haben alle das Plankenboot unseres Kulturkreises, aber leicht sind die lokalen Typen von einander zu unterscheiden ; der Isabeltypus ist auch noch auf Savo, Florida und Guadalcanar im Gebrauch. Die Buka-Boote auf der nördlichsten Salomoneninsel heben sich ganz deutlich mit ihrem eigenen farbigen Ornament an den Schiffsenden ab, und die Anordnung der Planken ist sehr speziell. Die Bootsenden sind alle erhöht, und zwar ist zwischen dieser Erhöhung und der obersten

durchlaufenden Planke ein eigenes Dreieck eingeschoben. Dieses Dreieck ist wieder stets und zwar im ganz eigenen Bukastil ornamentiert. Auf der Innenseite der Planken sind geschnitzte Ösen stehen gelassen, durch deren Öffnung die Spantenverbindung (Querrippen des Schiffes) mit den Planken hergestellt wird. Leichtere Variationen sind dafür Durchbohrungen der Planke zur Befestigung. Auf den Shortlandinseln besteht jede Planke aus einem Mittel- und zwei Endstücken, eine einheitliche Kielplanke fehlt hier, während die letztgenannten Bezirke insgemein wieder eine Aufstossleiste unter dem Mittelkiel haben, wodurch sie sich von allen südlichen Modellen unterscheiden. Neuirland und die nördlichen Salomonen ersetzen die Aufstossleiste durch den Steven (Selbständig eingebautes senkrecht stehendes Plankenwerk als vordere oder rückwärtige Fortsetzung des Kieles), die Shortlandinseln aber haben ein besonders eingefügtes Stück zum Aufstossen am Kielende. Die mittleren Salomonen allein kennen wieder eine innere Plankenverkleidung oder -verstärkung in der Längsrichtung. Der Isabeltyp hat die Besonderheit von unsymmetrischem Bug (Vorderbau) und Heck (Hinterbau) entwickelt, was in geringerer Form bei den Malaita- und San Christoval-Booten wiederkehrt. Diese letztere Art scheint, aus der Verbreitung auf Neuseeland, Tahiti, Marquesas, Massimdistrikt, Fidji, Tonga, Samoa zu schliessen, eine polynesische Beeinflussung zu sein.

Werkzeuge. — Gehen wir über zu den Geräten.

Drei Dinge sind hier ganz karakteristisch : Das Beil, der Schaber, die Feuerbereitung.

Das Beil kommt in der allem Anscheine nach typischesten Form im Innenbezirk des östlichen Australien vor, vielleicht auch noch in Neukaledonien, sonst aber ist in der Südsee weniger über diese Form bekannt. Das Beil haftet in einer Zweigschlinge.

Der Schaber hat eine durchaus meisselförmige Gestalt, findet sich aber nur in Zentralaustralien.

Eine grössere Verbreitung hat das dritte Werkzeug, die Feuersäge. Sie ist vertreten in Melanesien, um die Astrolabebai, um

Finschhafen, im mittleren Britisch-Neuguinea, Mount Scratchley, in Australien : im zentralen Teil bis zum Lachlan River und an der Nordwestküste.

Flechtwerk und Ofen. — Im Hausbedarf sind noch zwei Gegenstände kennzeichnend für den matriarchalen Kulturkreis : Eine Art der Spiralwulstkörbe und der Erdofen.

Die Spiralwulstkörbe in ihrer einfacheren Art finden sich schon in der altaustralischen Kulturschicht. Es musste aber schon früher auffallen, dass die australischen Spiralwulstkörbe aus Gras- oder Faserbündeln eine aus weichem, bastartigem Material hergestellte Überflechtung zeigen. Somit sind diese Körbe weich, schwank und biegsam. In Melanesien ist der Einzelwulst ein fester Lianenstrang, und der wird dazu mit festen Rotangstreifen überflochten. Somit sind die melanesischen Spiralwulstkörbe hart, starr, fest. Diese Gegensätze waren aber als aus dem Material allein herzuleitende, nicht ausschlaggebend zur Begründung einer andersgerichteten Zugehörigkeit. Doch sind die Techniken, wenn man genauer zusieht, auch nicht gleich. In Australien umschlingt die Umflechtung zuerst einmal immer nur einen Wulst, in Melanesien umfasst die Flechtung sogleich zwei Spiralreihen, wodurch eine Verbindung zwischen den Spiralen durch das Ineinandergreifen der Überflechtungsmaschen hergestellt wird. Man würde wohl besser sagen, wie es Graebner später auch tut : Bei den australischen Körben sind die Spiralen umflochten, die Maschen ineinandergeflochten. Bei den melanesischen sind immer zwei Spiralen, aber niemals Maschen eingeflochten; die ist Graebner's Typ 1 und 2, oder bei den melanesischen sind die Spiralen und die Maschen eingeflochten, das ist Graebner's Typ 2 a.

Diese beiden letzteren Typen 2 und 2 a kommen aber in Australien garnicht vor. In Melanesien beherrschen sie den Osten dieses Gebietes. In Neubritannien sind sie im Westen, in Nakanai und auf der Gazellehalbinsel, auf Neuirland im Süden und Norden, am stärksten auf den Salomonen, auf Choiseul, und auf den benachbarten Orten von Bougainville. Auch auf den Neuhebriden, einschliesslich der Banksinseln.

Durch das Vorkommen der gleichen Technik an Schilden in der Zone Neugeorgien bis Guadalcanar in den Salomonen, an Brustschilden und anderen Gegenständen auf der Nordküste Deutsch-Neuguineas, einschliesslich Augustafluss, endlich an den geflochtenen Panzern am Flyfluss, am Angriffshafen und auf den Gilbertinseln erweitert sich das Verbreitungsgebiet um ein Beträchtliches.

Auch 2 a hat nun noch einen Untertyp : Im westlichen Neubritannien findet sich eine mehrfache Umwickelung des Spiralwulstes und zwar durch die Umflechtungsmasche. In Choiseul und Bougainville kommen Typus 2 und 2 a nebeneinander vor. Eine genauere Lokalisierung des einen oder anderen innerhalb der Bezirke scheint nicht stattzuhaben. Die Schilde der mittleren Salomonen — um dies von den Waffen hier schon vorwegzunehmen — haben sogar an ein und demselben Objekt beide Flechtarten 2 und 2 a.

Man sieht aus dieser Gruppierung, dass bisher eine Lokalisierung in geographischer Hinsicht der beiden Geflechtsarten noch garnicht möglich war. Nur ist eine leichte Andeutung vorhanden, dass bei den Panzern in Flechtwerk immer nur Typus 2 vorkommt, wenigstens sind die bisher bekannten vom Angriffshafen, vom Flyfluss und von den Gilbertinseln alle in dieser Technik hergestellt : Es müsste aber bei der Beurteilung die Schwierigkeit der Herstellung und das Material in Anschlag gebracht werden. Und es scheint wirklich, dass die Panzer eine solche Absonderung fordern, dass sie nicht mehr zum Kulturbereich gehören.

Man verwechsle aber nicht die beiden Typen in ihrer Verbreitung : 2 allein kommt noch nicht vor, 2 a allein aber wohl, ja letzteres nimmt sogar innerhalb des Kulturkreises jene vorherrschende Stellung ein, die für den Westen, also besonders Neubritannien und Nachbarschaft, auch von anderen Objekten her gefordert werden muss.

Dafür hat der Osten die dem Westen fehlende Gruppe der Henkelkörbe.

Weiterhin ist noch ausnehmend karakteristisch die Fischgrätenrandbeflechtung an den Salomonschilden, die an den hierhergehö-

rigen Korbformen, und ausserdem an den Schilden, hölzernen wohlgemerkt, der Gebiete von Neubritannien und der Französischen Inseln, auch noch vorkommt.

Es existieren aber ausserdem noch einige Abarten der Flechtung, und zwar solche, welche durch eine Taschenknüpftechnik beeinflusst sind. Zuerst einmal der Typ 2 oder 2 a aber mit weichem schiff- oder bastartigem Überflechtungsmaterial. Gleich hier beginnt aber sicherlich eine neue Kulturschicht, wie die eigenartige Verbreitung zeigt.

Doch kommt noch der Typ 2 a vor, aber mit dem Unterschiede, dass die Durchflechtung sich immer bei der Passierung eines Spiralwulstes und einer Masche wechselweise kreuzt, also nicht fortlaufende Ringe beschreibt, sondern S-Formen.

Bleibt noch der zweite Komponent der Hausgeräte : der Erdofen. Dieser wird gerade von Graebner im Anthropos entgegen den Aufstellungen Haberlandt's, der die Kulturkreislehre abweisen zu müssen glaubt, dargestellt (S. Literatur).

Kleidung und Waffen. — War schon dieser Gegenstand noch unsicher, so ist es mit dem folgenden noch schlimmer, mit der Kleidung nämlich, denn darüber lässt sich bis heute noch nichts Bestimmtes sagen.

Waffen. — Mit dem Gebiet der Waffen, die nun zur Besprechung gelangen sollen, betreten wir wieder ein äusserst karakteristisches Feld. Die Stoss- und Wurfwaffen waren bisher ausschlaggebend, jetzt tritt die Schlagwaffe an deren Stelle.

Unter den Keulen unterscheidet man leicht zwei klar sich heraushebende Typen : die schwere Kolbenkeule und die Steinkeule.

Die Kolbenkeule findet man in Neubritannien, Neuirland, auf den Neuhebriden, auf Neukaledonien, weniger auf den Salomonsinseln, besser in Neugeorgien, und in Australien ist die neue Form durch ihre auffallende Kleinheit den älteren Formen assimiliert.

Die Steinkeule, ein Holzstab mit umgelegtem Steinring hat ihre Hauptverbreitung auf der Gazellehalbinsel, besonders aber auf Deutsch-Neuguinea, um Finschhafen, früher auch Berlinhafen, im

grösseren Teil von Britisch-Neuguinea. Sekundär ist ihre Verbreitung bis in die Torresstrasse hinein und an die Südwestküste der Insel Neuguinea. Eine Abart der Steinkeule findet sich auf der Salomoneninsel Malaita.

Der Schild zeigt die beinahe ganz parallel verbreiteten geographischen Variationen wie die Keule.

Die Hauptsache ist zunächst, dass der Schild im Gegensatz zu früheren Formen zu einem Breitschilde wird.

Wir unterscheiden hier wieder zwei Typen, und zwar zunächst einmal nach der Handhabe oder dem Griff des Schildes. Der erste Typus hat den Griff eingesetzt, wie eingepflockt, oder wenigstens tritt der Griff scharf aus der Flucht der Schildfläche zurück. Und zwar hat der Griff Längsrichtung. Er findet sich in Melanesien auf den mittleren Salomonen, im Massimdistrikt im äussersten Osten von Neuguinea, und isoliert in Potsdamhafen. Eine andere Reihe in Neuguinea, und zwar besonders im Osten, ist wohl mit diesen Schilden verwandt, trotzdem dass heute Quergriff vorhanden ist. Dieser ist jünger als der Längsgriff, und zwar ist er heute auf den Salomonen allgemein. In Australien findet man den Schild im Zentrum und südlich bis Viktoria.

Einzelne Typen sind Mischformen. In Australien und Neuguinea ist das Material immer Holz, auf den Salomonen sind die Schilde meist geflochten.

Der andere Typus des Schildes dieser Kultur ist immer aus Holz, höchstens ist das hölzerne Schildblatt überflochten. Der Griff steht wieder in der Längsachse, aber er ist nicht hineingesetzt, sondern in das Blatt des Schildes hineingeschnitten, darein versenkt, so dass der ganze Griff in die Flucht des Blattes zu liegen kommt.

Diese Typ ist nur in Neubritannien und der nächtsten Nachbarschaft zu finden.

Daneben gibt es einen dreiteiligen Untertypus, der im westlichen Neumecklenburg vorkommt ; auf der Dampierinsel ist die Dreiteilung noch deutlich in der Ornamentik, andernorts in der Überflechtung erkennbar. Auch Ron an der Geelvinkbai gehört hierher.

Ganz ohne alle Schilde sind die Neuhebriden, warum ist bisher noch unbekannt.

Musikinstrumente. Die Musik macht in diesem Kreise einen grossen Fortschritt, indem sie von den Instrumenten mit nur einem Ton zum ersten Male zu den melodiösen übergeht. Es sind die Panpfeife und der Musikbogen. Beide finden sich in Ostmelanesien, sonst aber auch wieder nirgends.

Ob die Schlitz- oder Signaltrommel auch hierhergehört, ist unsicher. Sie findet sich in Ostmelanesien, über Samoa bis Herveyinseln. Senkrechte Schlitztrommel kennt man auf den Neuhebriden.

Die Ornamentik. -- Nicht weniger auffällig und leicht erkennbar ist der Ornamentstil dieser Kulturschicht. Seine Formen sind durchweg rund, geschwungene Linien, Mäander, konzentrische Kreise : herrscht in Mittel- und östlichem Binnenaustralien, in Melanesien auf Neubritannien, und dessen Nachbarschaft, im Osten Neuguineas, resthaft noch in den nördlichen und mittleren Salomonen, auf den Neuhebriden, hier besonders die Schilde mit Zugrundelegung eines Gesichtes.

Eine sehr ausgeprägte Form zeigt die schon erwähnte Palmblattscheide-Wandverkleidung der Geisterhäuser von Berlinhafen, deren Ornamentik oder Bemalung sich beinahe in den gleichen Gebieten, wie auch die Wandverkleidungen selbst, finden.

Es ist ein ganz stilisiertes Gesicht, genauer vielleicht Auge, mit darunter gelegtem Dreieck, dessen Spitze nach unten gerichtet ist, die auch sonst vorkommt, zB im Finschhafenbezirk und auf Neuirland. Hier aber ist das gleiche Dreieck mit der Spitze nach oben über dem Auge wiederholt. Diese Wiederholung des Dreiecks, die dem Sujet durchaus das ornamentale Gepräge gibt, findet sich auch noch auf Tami und Westneubritannien, desgleichen und zwar in sehr starker Ausprägung im südlichen Neumecklenburg, auf der Gazellehalbinsel, bei den Barriai, und auf den Französischen Inseln. Bei allen ausser der Gazellehalbinsel ist der paarweise Gebrauch des Ornamentes noch ausschliesslich, während auf genanntem Gebiet die wahllose Wiederholung den ornamentalen Karakter

steigern hilft. Dabei sind wieder die Spitzen der Dreiecke bei den paarweisen Darstellungen oft nach einwärts gerichtet, liegen aber bei andern wieder genau in der Mitte des Feldes. Auch die Schnitzornamentik hat sich in Berlinhafen dieses Ornamentes bemächtigt.

« Während nun die Rundornamentik für die ganze Zweiklassenkultur typisch und auch die mit Systemen konzentrischer Kreise arbeitende Sonderform zB in Zentralaustralien stark entwickelt ist, so bleibt doch die in Rede stehende — zuletztgenannte — Sonderform auf ein ganz bestimmtes Teilgebeit der Kultur, auf den Nordwesten beschränkt. » (Graebner)

SCHLUSS.

Das wäre das Kulturbild des matriarchalen Kulturkreises in kurzen Zügen.

Fügen wir abschliessend hinzu, dass dieser Kulturkreis weniger Unterschiede aufweist, als die totemistische Schicht zeigt. Die speziellen Besonderheiten liegen zumeist innerhalb Melanesiens : im Nordwesten, auf den nördlichen Salomonen, über Neubritannien bis Neuguinea.

Ein auffälliges Mischgebiet ist besonders um den Papuagolf gelagert, so also beinahe das Randgebiet der ganzen Kulturzone, und seine Einschläge sind besonders totemistisch.

Es könnte nun sich noch die Vermutung nahe legen, auch die spezifischen Differenzen in anderen Weltteilen und damit deren Lagerung und Verbreitung aufgezeigt sehen zu müssen. Aber wir werden gut tun, dazu erst mehr vergleichende Studien abzuwarten. Alle Aussichten führen dahin, dass trotz der scharf geführten Polemiken die Kulturkreistheorie auch in den ausserozeanischen Gebieten immer mehr an Boden und Bedeutsamkeit gewinnt.

LITERATURNACHWEISE

GRAEBNER, Dr. F., *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten.* Anthropos, 4, 1909, 726-80, 998-1032; besonders 739-44.

— *Der Erdofen in der Südsee.* Anthropos, 8, 1913, 801-9.

— *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien.* Zeitschr. f. Ethnol. 37 1905, 31-53.

— *Gewirkte Taschen und Spiralwulstkörbe in der Südsee.* Ethnologica, 2, 1913, 25-42.

— *Amerika und die Südseekulturen.* Ethnologica, 2, 1913, 43-66; besonders 58 ff.

— *Zwei Bootmodelle von den nördlichen Salomo-Inseln.* Ethnologica, 2, 1913, 113-9.

— *Geisterhausverkleidung von Berlinhafen.* Ethnologica, 2, 1913, 119-22.

STEPHAN, Dr. Emil. und GRAEBNER, Dr. F., *Neu-Mecklenburg (Bismarck-Archipel)* 8° 12* 242, 10 Tafeln, 3 Notenbeilagen, Illustrationen, 1 Karte. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). 1907.

FOY, Dr. W., *Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum.* 3. Aufl. 8° 291 Köln. Kölner Verlagsanstalt. 1910.

— *Schnitzereien von Neumecklenburg.* Ethnologica, 2, 1913, 125-30.

— *Baumstumpf-Symbole und Zeremonialplattformen in Ozeanien.* Ethnologica, 2, 1913, 131-4.

SCHMIDT, P. W., S. V. D., und HESTERMANN, P. Ferd., S. V. D., *Der Mensch aller Zeiten.* Bd. 3. Berlin, Allgemeine Verlagsgesellschaft. (Unter der Presse).

INTRODUCTION A L'ETUDE DES LANGUES

PAR

Aug. DECLERCQ

DES MISSIONNAIRES DE SCHEUT

L'étude des langues a pour tous les missionnaires une importance qu'elle n'a pour personne d'autre au monde. Chez eux elle répond, avant tout, à un besoin pratique, et ne saurait avoir d'autre but que d'augmenter leurs moyens d'action et d'influence et de se rendre le plus utiles possible.

C'est en me plaçant à ce point de vue spécial des missionnaires, que j'ai accepté de parler de l'étude des langues.

I.

Si, de tout temps, les missionnaires catholiques se sont fait un devoir d'apprendre les langues des peuples qu'ils évangélisèrent, de tout temps aussi, ils se sont appliqués à ne pas laisser tomber dans l'oubli les notions qu'ils en avaient acquises. C'est grâce à leurs publications que la linguistique a pu étendre ses recherches aux langues de tous les pays de l'univers, et l'on peut dire qu'elle ne se développe que dans la mesure où les missionnaires publient.

Mais, s'il est juste de constater que la science a pu réaliser des progrès grâce aux travaux des missionnaires, il faut ajouter que ces mêmes progrès ont montré l'existence de nombreuses lacunes : en Afrique notamment, chaque langue inculte que l'on découvre,

chaque groupe que l'on étudie plus à fond, suscite de nouveaux problèmes dont la solution exige de nouvelles recherches.

D'autre part, en progressant, la linguistique a aussi perfectionné ses méthodes, qu'il est d'un intérêt éminemment pratique de ne pas ignorer tout à fait.

Le progrès à notre point de vue le plus net et le plus immédiatement utile, est, si je puis m'exprimer ainsi, la mise sur pied d'une science préliminaire absolument indispensable : elle s'occupe exclusivement de la partie matérielle du langage, des sons, et s'appelle la phonétique. Autrefois, quand la linguistique limitait son champ d'étude aux seules langues écrites, vivantes ou mortes, la phonétique ne joua qu'un rôle assez réduit.

On s'attachait aux lettres plutôt qu'aux sons précis que les lettres représentent; dans les comparaisons qu'on établissait entre différentes langues, on notait soigneusement les divergences, les substitutions, les permutations, les métathèses, les contractions, etc., et à la question pour quel motif ces diverses transformations s'étaient opérées, on répondait par le grand principe de la tendance au moindre effort, lequel principe justifiait, souvent à lui seul, les dissemblances les plus bizarres.

Cependant, l'étude des langues vivantes s'étendit aussi à leurs multiples dialectes respectifs. Or, les dialectes renferment des sons que la langue littéraire ignore, que l'alphabet ordinaire est impuissant à rendre : n'ayant donc plus de représentations graphiques, mais uniquement une collection de sons variés, on était amené, forcément, à étudier les sons tels que les émettent nos organes, dans leur nature et dans leurs rapports mutuels, afin de pouvoir établir, d'une part, les influences physiques, réelles et précises, qui en déterminent les variations, et d'autre part, les lois selon lesquelles les modifications consonantiques et vocaliques se sont réalisées, soit dans les dialectes d'une même langue, soit entre langues d'une même famille. Profitant alors des résultats obtenus par les sciences naturelles dans la phonétique expérimentale, les linguistes se mirent à étudier dans sa source physique l'élément matériel du

langage. De tous ces efforts est née la phonétique telle que nous l'avons actuellement.

Il n'appartient pas au plan de cette conférence d'entrer dans les détails concernant l'histoire et la nature de la phonétique et l'élaboration des divers alphabets, particuliers ou généraux. qui en ont résulté. Qu'il suffise de mentionner ici « *l'Essai de phonétique* » avec son application à l'étude des idiomes africains, par le P. Ch. Sacleux, et « *les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général* » par le P. G. Schmidt. Ces deux ouvrages, bien étudiés, suffisent amplement à tout missionnaire désireux de se mettre au courant de la phonétique.

Je me contenterai de mettre en lumière la nécessité de placer comme fondement à l'étude des langues une bonne formation phonétique.

Quand on aborde cette science pour la première fois, on a, comme malgré soi, l'impression que les auteurs sont d'une minutie absolument exagérée. De plus, habitués que nous sommes à orthographier nos langues cultivées d'une manière qui ne tient pas toujours compte des données de la phonétique, nous ne voyons pas très bien pour quel motif il faudrait s'astreindre à écrire les langues incultes selon ces exigences nouvelles et inouïes : qu'importe, après tout, que tel ou tel idiome d'Afrique soit orthographié à l'allemande, à l'anglaise, à la française ou à la flamande ? Du reste cette représentation strictement phonétique d'une langue ne revient-elle pas à une espèce de méthode sténographique ?

Un mot de réponse à ces doutes et à ces objections ne sera pas superflu, et mettra en évidence, j'espère, la nécessité d'une écriture phonétique.

Il faut remarquer, tout d'abord, que l'écriture phonétique n'a pas d'autre objet que la reproduction fidèle de la parole telle qu'elle se prononce. Car, de même que l'homme qui parle est tenu de prononcer les mots de la manière que leur signification l'exige, sous peine de demeurer incompris, l'homme qui écrit doit reproduire les paroles avec les sons qui leur sont propres, également sous peine de demeurer incompris. Il faut donc écrire tout ce qui se prononce,

et la manière d'y parvenir la plus simple, la plus raisonnable et la plus scientifique, c'est de ne recourir qu'à un seul signe pour un seul son. C'est le principe fondamental de l'écriture phonétique. Il est très simple, mais sa portée est plus grande qu'on ne ne le soupçonne : car, avec les déductions pratiques qui en découlent, il permet de reproduire avec précision toutes les nuances de la parole.

Quelques exemples, faciles à comprendre, feront ressortir l'importance de cette précision de l'écriture phonétique ; je les emprunte à la langue Luba.

Wissmann — le premier explorateur des Balubas — dans les notes, assez exactes, qu'il a prises de leur langue, cite, entre autres, ces deux mots *Muschet ueihnihe* (ma caisse) qu'il orthographie à l'allemande, mais avec la préoccupation évidente de reproduire tous les sons aussi bien que possible. Dans sa grammaire (Buluba-Lulua), Morrisson, qui est missionnaire américain, écrit à sa façon : *Muxete wīnyi* ; en écrivant les mots phonétiquement, c. à. d. en n'employant qu'un signe par son, nous obtenons *mušete uañi* ou *wañi.*

Uañi (ueihnih, wīnyi) est le possessif : or, en langue Luba, comme en toute langue bantoue, le possessif, qui détermine un substantif, se compose de trois éléments : le pronom indiquant la personne qui possède, la particule qui indique la possession et le préfixe pronominal qui établit l'accord entre le substantif et le possessif. Ici nous avons :

le préfixe pronominal *u*,

la particule de possession *a*,

le pronom de la 1re personne *ñi*, forme palatalisée de *mi*, d'où *uañi.*

Il saute aux yeux que la loi, si simple et si claire, qui règle la formation des possessifs en Luba, devient impossible à formuler dans le système de transcription adopté par Wissmann et par Morrisson. Ni l'un ni l'autre ne peuvent analyser ni justifier leur forme, et quand Morrisson écrit que la forme nue du possessif de la 1re personne singulier est *īnyi*, il commet une erreur. Seule la transcription strictement phonétique est de tout point correcte.

Voici, comme second exemple, le mot qui est employé en Luba, et ailleurs encore, pour désigner l'eau :

Wissmann écrit *meii.*

Morrisson écrit, plutôt à la mode d'un sténographe : *mī.*

Les Français et les Belges écrivent : *mai.*

Aucune de ces transcriptions ne rend adéquatement tous les sons qu'employent les noirs quand, dans leur langue, ils désignent l'eau.

Morrisson est le plus distant de la réalité : son mot *mī* est monosyllabique, alors que les noirs prononcent deux syllabes. De plus, en écoutant bien, surtout en écoutant chanter les noirs, on remarque que la seconde syllabe n'est pas *i* mais *yi ;* en outre la première syllabe renferme nécessairement le son *a,* puisqu'elle est constituée du préfixe *ma*; on ne peut donc déjà plus écrire *meii*, mais il faut écrire au moins *mayi.* Ce n'est pas tout. En écoutant encore attentivement, nous remarquerons que les noirs, en parlant de l'eau, prolongent la première syllabe : *māyi.* Si *ma* est long, ce n'est déjà plus le préfixe simple qui toujours est bref *má* ; il doit donc y avoir fusion de deux *a*, dont l'un appartient au préfixe *ma* et l'autre au radical. Effectivement, la forme diminutive du mot *māyi*, « un peu d'eau » nous montre cet *a* du radical, puisqu'elle sonne *tu-āyi.* Ainsi donc nous avons bien *ayi* comme radical, ce qui concorde parfaitement avec les formes d'autres langues bantoucs qui ont *māzi, māji*, *mādzi, mādyi*, etc. Donc, ici encore, seule l'écriture phonétique nous donne, par la figuration exacte de la parole, la forme correcte au double point de vue des éléments matériels, qui composent le mot, et de son étymologie : partant, il est aisé de distinguer, dans l'écriture comme dans le langage parlé, le mot « eau » *māyi* du mot « œufs » *máyi*, pluriel de *diyi* « œuf » qui lui même est distinct de *dīyi :* « voix ».

Il serait aisé de multiplier les exemples. Ceux-ci suffisent déjà pour montrer combien l'écriture strictement phonétique, basée sur le principe énoncé plus haut, facilite l'observation et la formule des lois d'une langue non écrite, et fixe, dans des signes sensibles, tous les points qui, dans les sons de la parole exactement prononcée,

permettent de repérer la parenté et l'étymologie du mot. Ces deux résultats sont de la plus grande importance : le premier facilite la composition d'une bonne grammaire, et par conséquent, l'enseignement. Le second a son importance dans l'étude comparative des langues : il est, en effet, bien évident que si l'on fixe dans l'écriture, d'une manière adéquate, toutes les nuances matérielles que comporte la parole : le son, avec l'accentuation, la quantité et, s'il y a lieu, le ton, l'on reproduit en même temps toute la physionomie, tous les traits distinctifs et individuels, essentiels au sens précis du mot, et qui ne peuvent disparaître, en tout ou en partie, sans en altérer ou en détruire la signification.

Or, ces éléments constitutifs, sont précisément ceux que les hommes d'hier ont légués aux hommes d'aujourd'hui. Ajoutez-y que dans une parole rien n'est superflu : tout y a sa raison d'être, tout y a une valeur et une signification ; tant que l'homme qui parle à l'intelligence des paroles qu'il exprime, il conserve les paroles dans toute leur intégrité. Mais il est nécessaire d'établir ici une distinction entre ce qui appartient au fonds propre de la langue et les mots qui sont de provenance étrangère. Car les mots européens p. ex., que les noirs s'approprient pour exprimer des notions qui leur étaient naguère inconnues, subissent rapidement une dégradation telle qu'on a quelque peine à reconnaître leur physionomie originale.

Il en va tout autrement des mots qui appartiennent au fonds propre de la langue ; car ici vit et agit tout le génie d'un peuple, ce je ne sais quoi qui fait que tout un peuple sent, juge et s'exprime d'une manière identique, selon des lois constantes que jamais individu ne formula, et donne à tout moment la preuve de son intelligence parfaite des moindres éléments de sa langue.

Sans doute, les mots ne se conservent pas éternellement dans toute leur intégrité : il se produit, sous l'influence de causes diverses, une usure même dans les éléments essentiels d'un mot ; mais toujours est-il que l'usure d'abord est très lente, d'autant plus lente que le mot garde intacte sa signification originelle, et que,

ensuite, l'usure ne se fait point sans compensation, soit dans l'accentuation, soit dans la quantité, soit dans le ton.

De tout ce que nous venons de dire résulte donc qu'il n'est pas indifférent d'orthographier les mots d'une langue non écrite de telle manière plutôt que de telle autre ; que la précision, dans la représentation graphique des éléments matériels du langage, est d'importance primordiale au double point de vue de l'étude grammaticale, et de l'étude comparative des langues ; au point de vue grammatical, car seule, la perception exacte des sons permet le relevé exact des formes, et partant est la seule voie qui conduit à la découverte et à la formule précise et intégrale des règles du langage ; au point de vue comparatif et étymologique, puisque seule, une figuration précise des sons reproduit la physionomie complète des mots tels que les générations se les ont transmis.

La nécessité de l'étude de la phonétique étant établie, il nous faut ajouter un mot de cette étude même.

Plus que toute autre, cette étude demande que la pratique personnelle soit jointe à la théorie.

Dans cette matière, les livres les mieux faits ne servent guère qu'à éveiller notre attention : par nous mêmes nous devons renouveler les expériences et vérifier l'exactitude de leurs assertions. Si, pour cette étude, on peut disposer d'un petit laboratoire de phonétique expérimentale, elle sera facilitée d'autant. Mais à défaut de laboratoire, les maisons d'étude des sociétés de missionnaires offrent un milieu des plus propice. Quand même tous les élèves appartiendraient à la même nationalité, ils ne sont cependant pas tous originaires de la même région : chacun connaît le dialecte de son lieu natal. Dès lors, les différents dialectes, représentés dans une maison d'études, offrent un beau champ d'exercices pratiques, où l'on trouve toutes les nuances que comporte le système phonétique d'une langue. Cependant les sons d'une langue, quelle que soit la richesse de leurs formes dialectales, ne sortent pas d'un certain cadre, parce que tous les dialectes appartiennent à un même fonds ; il est nécessaire d'étendre ses expériences à une ou

plusieurs langues étrangères, dont le système phonétique est toujours totalement différent.

Remarquons bien qu'on ne peut attacher trop d'importance à cet exercice préliminaire. Car, de fait, quand on se trouve en mission, en présence d'une langue qui n'a guère été étudiée ou qui n'a pas été étudiée du tout, il est fort difficile de se retrouver. Tout ce que l'on entend est étrange; et chose qu'on trouvera peut-être singulière, mais qui est cependant réelle, déjà l'on sera parvenu à s'exprimer convenablement et à comprendre l'indigène qui aura simplifié son langage, que pourtant l'on ne saura pas encore fixer, avec certitude, tous les sons des mots que l'on entend.

Généralement on ne se doute point des peines qu'il faut se donner, de l'attention soutenue qui est exigée pour arriver à prendre des notes *exactes* : l'homme inculte en est en grande partie la cause, car il sacrifie l'exactitude de son parler, pour s'adapter à notre inexpérience et nous laisse volontiers l'impression que nous parlons déjà très bien, alors qu'en réalité nous parlons très mal. Au lieu de nous aider à parler comme lui, il s'empresse de parler comme nous. Mais, d'autre part, nous avons été habitués, dès notre tendre enfance, à concrétiser dans l'écriture tout ce que nous entendons, et il en est résulté, à notre insu, une telle accoutumance que les sons du langage, qui nous est familier, n'ont de valeur que pour autant qu'ils sont figurés par des lettres selon une orthographe déterminée.

Il s'ensuit que, par l'exercice de phonétique expérimentale, nous devons d'abord rétablir en nous l'équilibre entre l'ouïe et l'intelligence du son non figuré graphiquement.

Il s'ensuit encore que, dans les études et recherches sur place, nous devons nous méfier du langage des personnes de notre entourage immédiat.

Cette dernière observation nous amène à la seconde partie de cette conférence.

II.

La phonétique, le relevé exact des mots, des formes, et des règles d'une langue, ne constituent, évidemment, qu'une partie de l'étude et de la science du langage : ce n'est qu'une introduction. Reste l'étude de toute la vie propre à la langue, du langage avec toute l'empreinte qu'il porte de l'intelligence et de l'âme humaines.

Cette partie de la linguistique est donc de loin la plus intéressante et la plus importante ; et, au point de vue des missionnaires en particulier, la plus réellement pratique.

Généralement l'étude des langues des peuples incultes est fort limitée, beaucoup trop limitée : la grammaire se borne à relever les sons, les formes et les règles générales élémentaires ; le vocabulaire se contente d'enregistrer les mots les plus usuels, et le dictionnaire, si tant est qu'on en compose un, fait un généreux effort pour daigner s'enrichir de tout ce qu'on a trouvé de mots.

Puis, en pratique, quand on en est arrivé à s'exprimer avec plus ou moins d'aisance et une correction relative, de façon à se tirer honorablement d'affaire dans les circonstances ordinaires de la vie, on ne se met plus guère en peine de chercher à connaître et à s'approprier davantage. On est d'ailleurs sincèrement convaincu qu'il n'y a plus de lacunes à combler, et que, outre les mots et expressions déjà recueillis, il n'y a plus à glaner que des noms d'oiseaux, de poissons, d'insectes, d'animaux, de plantes, ou des locutions vulgaires, dont l'ignorance n'offre aucun inconvénient, et la connaissance aucun profit. Il est bien vrai que, dans l'enseignement de la morale et de la religion, on est à tout moment à court de termes, mais on se persuade qu'il n'y a pas de sa faute : c'est la langue qui est trop pauvre ; et puis, il y a moyen de se tirer d'affaire : une périphrase, plus ou moins heureuse, sauvera la situation, et donnera à l'homme inculte qui nous écoute, une idée, sinon adéquate, du moins approximative de ce que nous voulons lui dire. Et à défaut de périphrase, on n'hésitera pas à bourrer son langage de termes et d'expressions empruntées aux langues

cultivées, laissant aux auditeurs le soin de démêler, comme ils peuvent, le sens obscur de nos inutiles explications.

Du reste quel intérêt voulez-vous que présentent, quelle richesse voulez-vous que possèdent ces langues dépourvues de littérature écrite ? Sans aspirations élevées et sans culture, de quoi voulez-vous que les sauvages parlent ? A part quelques dictons, proverbes, chants et légendes, y a-t-il vraiment autre chose ?

Pourtant il y a autre chose. Tout n'est pas fini quand on est capable de s'exprimer à l'aise, de parler de la pluie et du beau temps avec le premier indigène venu. C'est alors seulement que tout commence. Mais ici nous devons nous défaire d'un préjugé. Par notre éducation cultivée et littéraire, nous n'avons appris à estimer le langage humain que pour autant qu'il correspond à certaines règles de la littérature, et à certaines exigences académiques. C'est une erreur. Remarquons, tout d'abord, que les idiomes des peuples incultes ont une intensité de vie dont nos langues littéraires ont depuis longtemps dépossédé leurs dialectes et patois respectifs.

Chez les peuples qui n'écrivent ni ne lisent, le langage doit suffire en toutes occurrences, à tous les besoins de la vie de chaque membre de la collectivité, et le savoir parler acquiert chez eux une importance dont nous avons quelque peine à nous faire idée.

De là une aisance d'élocution presque générale ; de là encore une certaine coquetterie à parler bien et à parler beau à leur sens ; de là enfin, mais plus fréquemment qu'on ne le soupçonne, une vraie maîtrise de la parole chez certains individus intelligents. Or le langage soigné, celui surtout des individus marquants, n'est pas sans influence sur la tenue générale de la langue ; leurs expressions qui plaisent, leurs trouvailles heureuses, leurs images et leurs tournures où les auditeurs sentent d'instinct le reflet fidèle de l'âme et du génie de leur peuplade, ces expressions, ces images, ces tournures, ces trouvailles demeurent et entrent dans le dépôt commun. Je n'en veux apporter d'autre preuve que ces proverbes et dictons Luba, façonnés à la manière de distiques et de facture réellement belle : harmonieuse autant que concise.

La part d'influence, que les hommes apportent à la vie de la langue, varie nécessairement avec la condition sociale et intellectuelle d'un chacun.

Notons de plus que, pour parler tous le même idiome, les hommes n'ont cependant pas tous le même langage : la femme ne parle pas tout à fait comme l'homme, le jeune homme n'a pas le langage de l'adulte ; le chef et l'homme libre ne s'expriment pas à la façon de l'esclave et de l'homme vulgaire : non seulement le vocabulaire des uns est mieux fourni que celui des autres, mais le langage des uns est plus pur, plus choisi, plus précis, mieux agencé et porte un cachet personnel que d'autres n'ont pas.

Sans doute cette sorte de distinction de langage ne se présente pas chez l'homme inculte, de la manière constante et soutenue que nous trouvons chez l'homme cultivé ; on ne l'y trouve que par à coups et par intermittences, car elle ne se manifeste pas à toutes les rencontres.

Mais il est un autre point qu'il faut mettre en lumière. J'ai déjà dit que, en limitant nos investigations linguistiques aux seuls points occupés par les postes de mission, nous sommes exposés à ne récolter que des données incomplètes et quelquefois fausses. J'ajoute que nos investigations doivent, autant que possible, s'étendre à toutes les familles et ramifications de la peuplade dont nous étudions la langue, si nous voulons parvenir à des renseignements complets et sûrs.

Le motif de cette extension de nos recherches, est très simple : c'est que la langue n'est pas le fait de quelques individus, mais de toute la peuplade qui la possède en propre. Or, cette peuplade peut comprendre des milliers de personnes, répandues dans plusieurs centaines de villages. Il n'y a pas un homme, aussi bien doué qu'il puisse être, qui connaîsse et possède, à lui seul, tous les secrets de la langue ; il n'y a pas de village où la langue soit parlée dans son intégralité.

En outre les hommes de valeur sont inégalement répartis : telle famille, telle tribu, telle branche de la peuplade est supérieure aux autres au point de vue intellectuel comme au point de vue du bien-

être matériel; on y trouve, par exemple, plus de politesse dans les relations, un goût plus prononcé pour la musique; ou telle autre sera supérieure par une vie plus morale et se distinguera par plus d'ordre, plus de simplicité. Il est évidemment impossible que ces qualités ne se retrouvent pas dans le langage; comment la politesse, par exemple, pourrait-elle n'exister que dans des formalités purement extérieures sans qu'il y ait en même temps, non seulement des formules spéciales, mais encore une retenue générale et une tendance à choisir les termes les plus convenables? Si le goût du chant pousse une tribu à cultiver la musique et la chanson avec une prédilection très marquée, faudra-t-il être surpris de lui trouver un langage plus élégant et plus rythmé? C'est ainsi que les différents dialectes de la langue Luba, que j'ai pu étudier, se distinguent les uns des autres. Le dialecte des Bena Lulua, celui des Bena Kanioka, et celui des Baluba proprement dits, ont un même fonds commun : malgré quelques variantes accidentelles, leur système phonétique, leur vocabulaire et leur grammaire sont sensiblement les mêmes, mais le langage des uns et des autres diffère du tout au tout. Pour s'en rendre compte il suffit de comparer leurs légendes : pour les trois tribus, les légendes sont les mêmes quant au fond, mais les Balubas dramatisent, les Bena Lulua racontent sans plus, les Bena Kanioka poétisent. Ceux-ci ornent leurs moindres légendes de chants rythmés auxquels participe tout l'auditoire; les Balubas n'introduisent que rarement la poésie et le chant dans une légende; leur conteur représente, il esquisse une scène, il joue autant de rôles qu'interviennent de personnages : les auditeurs n'interviennent que de ci de là; les Bena Lulua racontent sans poésie, sans chant, ils décrivent, ils dessinent, en quelques traits menus, un croquis fidèle d'attitudes et de situations, et, en éternels poseurs de questions qu'ils sont, finissent, — mais pas toujours cependant, — en formulant une briève conclusion morale, renfermée dans un dicton.

Etudiez maintenant le langage des uns et des autres : tout de suite vous remarquerez que les Bena Kanioka, même dans leur simple prose, visent à l'harmonie et donnent à leur diction un

certain poli auquel les autres n'ont pas l'air de songer. La phrase des Balubas est leste et rapide, le verbe de la phrase initiale indique le temps de l'action, puis tous les autres défilent prestement à l'infinitif et se succèdent à même allure et en même tenue sommaire, tant que dure la scène à reproduire. Celle des Bena Lulua est plus posée, les verbes, comme des Messieurs en redingote, se présentent et se succèdent en costume complet, les descriptions se suivent, les croquis se dessinent, ils sont plus précis.

Observez et étudiez ensuite la mentalité de ces trois tribus : elle se trouvera reproduite dans la tenue de leur langage. Et ce qui est vrai pour les tribus en général, se trouve encore être vrai pour les individus en particulier.

Il est aisé de voir de quel secours cette étude est au missionnaire pour l'éducation de ces peuples incultes : étudier le langage de ceux qu'on instruit, c'est contempler leur âme comme dans un miroir, c'est apprendre à connaître les voies par lesquelles on peut les atteindre, c'est avoir le moyen de découvrir les aptitudes d'un chacun aussi bien que ses lacunes, c'est se rendre apte à manier, avec intelligence, cet instrument pédagogique par excellence qu'est, pour tout homme, la langue maternelle.

C'est encore, à un autre point de vue, rendre d'éminents services aux hommes de science sincère : avec eux, la vérité au sujet de la nature humaine, telle que nous la retrouvons sous toutes les latitudes, y fait de larges profits.

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES RELIGIONS

PAR

HENRY PINARD, S. J.

I.

L'Étude des religions païennes dans l'antiquité chrétienne

Le but de cette conférence n'est ni *apologétique* (réfuter le polythéisme), ni *dogmatique* (rechercher les règles de foi articulées à ce sujet par les Pères de l'Église), mais *historique* (rappeler sommairement ce qu'ont proposé des devanciers trop oubliés, soit comme solutions acquises, soit comme hypothèses plausibles).

Deux procédés d'exposition s'offrent à nous : l'un, plus clair, consisterait à indiquer successivement les thèses principales des écrivains chrétiens et à en suivre les développements, du I au V^e^ siècle, terme de notre enquête ; l'autre, plus complexe, consisterait à suivre l'ordre des temps et à caractériser tour à tour chaque groupe ou école d'écrivains. Le premier serait plus favorable à une étude philosophique ; le second, que nous choisirons, paraît plus propre à un aperçu historique. (1)

Toutefois, pour éviter des redites, voici la conduite que nous tiendrons. Nous définirons avec soin chaque thèse, à sa première

(1) Il est impossible, dans un résumé aussi bref, d'appuyer chaque assertion des références et de la discussion critique qui la justifient. L'auteur se réserve de le faire, quand il publiera son travail *in extenso*.

apparition ; dans la suite, nous ne ferons plus que signaler les modifications qu'elle reçoit. De même, dans chaque groupe, nous concentrerons notre attention sur l'auteur principal qui en a inspiré l'esprit ou qui du moins en résume mieux les tendances.

Passant en revue la littérature *chrétienne* des premiers siècles, nous aurons à mentionner, à côté des Pères de l'Église, des laïques très peu instruits de leur foi, des écrivains suspects d'hérésie et des hérétiques notoires : l'infaillibilité de l'Église n'est donc pas liée aux opinions de chacun. Bien plus, on se souviendra que les Pères eux-mêmes ne sont infaillibles qu'en matière de foi et à condition d'être (moralement) unanimes dans leur enseignement.

Nous diviserons notre recherche en trois périodes.

I^e époque : d'Aristide à saint Théophile d'Antioche († c. 190).

Les écrivains que nous considérerons, dans cette première période, sont tous d'origine orientale. Ils ont entre eux d'étroites ressemblances. D'ailleurs Tatien fut l'élève de S. Justin. L'épitre à Diognète, d'un auteur inconnu, l'apologie d'Aristide et celles de S. Justin ont des affinités si grandes, qu'au dire de plusieurs critiques ces auteurs se seraient inspirés les uns des autres.

A. *Épitre à Diognète et Apologie d'Aristide.* — L'Épitre à Diognète et l'Apologie d'Aristide sont d'allure plutôt philosophique. Elles raillent l'idolâtrie, comme le fait le livre de la Sagesse, c. XIII sq., en montrant combien il est ridicule à l'homme d'adorer l'œuvre de ses mains. Elles condamnent les excès du culte juif avec une rigueur extrême, sans paraître se rendre compte qu'il devient très difficile de comprendre comment la « vraie religion » a pu s'accommoder d'une pareille liturgie.

Les problèmes sont plus poussés chez les auteurs suivants :

B. *S. Justin, Tatien, Athénagore, S. Théophile d'Antioche.*

a. Le rôle des démons. — Tous ces auteurs, sans exception, attribuent une influence considérable au démon dans l'origine de l'idolâtrie : par jalousie, il a poussé l'homme à sa perte et, par orgueil, il cherche à s'en faire adorer. Tous aussi, sauf S. Théophile

et peut-être Tatien, voient la cause prochaine du polythéisme dans une légende juive, vulgarisée surtout par le Livre d'Hénoch, aux termes de laquelle certains anges auraient eu des relations coupables avec les filles des hommes et les auraient portées au mal.

La première de ces thèses sera reprise, à des degrés divers, par tous les écrivains chrétiens. Nous nous abstiendrons désormais de la mentionner. La seconde, celle des *anges fornicateurs*, aura des vicissitudes que nous signalerons. L'une et l'autre avait, aux yeux de ces apologistes, le grand avantage d'excuser l'erreur polythéiste par l'intelligence et l'astuce du tentateur et d'expliquer — c'était là surtout ce qui les préoccupait — les prodiges apparents qui donnaient aux religions païennes quelque couleur de surnaturel. La seconde thèse permettait spécialement de comprendre les appétits goulus et lubriques des démons issus de pareil commerce, certaines particularités de la mythologie (comme les naissances miraculeuses des héros et les exploits des Titans) et même, comme nous allons le voir, certaines analogies entre les cultes ethniques et les cultes mosaïque et chrétien.

Nous désignerons par ce terme d'analogies toutes les ressemblances rituelles, dogmatiques ou mystiques qui rapprochent les diverses religions et rendent plus difficile, au premier abord, de reconnaître la supériorité (voire la transcendance) de l'une d'entre elles. Nos apologistes attribuent ces similitudes à un double plagiat.

b. Plagiat des démons et des philosophes. — Les mauvais anges, connaissant les prophéties, auraient pris soin de ménager dans les dogmes et dans les rites païens des ressemblances, afin d'obscurcir la transcendance de la religion véritable. Reprenant une vieille thèse judéo-alexandrine, nos auteurs ajoutent que les philosophes, spécialement Pythagore et Platon, durant leur séjour en Égypte, se sont inspirés des Livres Saints : l'excellence de telles de leurs doctrines ne peut donc être invoquée contre les dogmes juifs ou chrétiens.

c. Thèse de la condescendance divine. — Quant aux rites mosaïques, si voisins de certains rites païens, S. Justin déclare qu'ils ont été tolérés chez les juifs, à cause de la dureté de leur

cœur et pour les empêcher de tomber dans l'idolâtrie. Faute d'admettre cette explication, dit-il, on serait conduit à admettre (avec les gnostiques) que l'Ancien et le Nouveau Testament procèdent de dieux différents.

d. Thèse des « Semences du Verbe ». S. Justin touchait une cause plus profonde des analogies religieuses, en déclarant que le Verbe de Dieu avait déposé dans toutes les âmes des « semences » ou « étincelles » de vérité. C'était reconnaître qu'il pouvait y avoir du vrai et du bien dans toutes les religions, sans préjudicier en rien à la religion véritable. Il accommodait ainsi au dogme chrétien deux thèses stoïciennes, l'une, celle du λόγος σπερματικός, par un concordisme plus verbal que réel, l'autre, celle des κοιναὶ ἔννοιαι ou notions communes, par une interprétation plus fidèle.

Si le cadre de cette étude le permettait, il faudrait, pour être complet, indiquer quelle fut la pensée de ces premiers écrivains sur les marques de transcendance de la religion juive ou chrétienne et quelle position ils ont prise, à l'égard du syncrétisme, qui prétendait tolérer également toutes les religions. Force nous est de réserver complètement ces questions et de nous borner aux cinq thèses principales que nous désignerons désormais, pour plus de clarté, par les termes suivants : thèse des *anges fornicateurs*, du *plagiat,* de la *condescendance divine*, des *semences du Verbe* et des *notions communes*.

Pour les critiquer d'un mot (d'un point de vue non dogmatique, mais purement logique), il suffit d'observer que quelques unes sont fragiles et que leur ensemble est encore peu coordonné. En effet, l'antériorité des Livres Saints ne prouvait qu'une possibilité d'emprunt ; l'analogie de doctrine ou de rite réduite à quelques thèmes vagues ou généraux ne prouve que l'unité foncière de la nature humaine ; à plus forte raison, l'accusation était-elle peu cohérente, si l'on professait que le même Verbe de Dieu travaillait toutes les âmes, pour les amener au même terme.

Nous allons voir les meilleurs penseurs, travailler à épurer ces théories et à les fondre de manière plus harmonieuse.

IIe époque : de S. Irénée à Eusèbe de Césarée († c. 340).

Durant la seconde période de notre enquête, l'activité littéraire de l'Église se généralise et ses érudits commencent à exploiter toutes les sources mythologiques, grecques et latines. Par ailleurs le gnosticisme, en exagérant l'opposition des deux Testaments, pose avec plus d'instances le problème des relations du culte mosaïque avec les cultes païens, et le paganisme mourant, en insistant sur les ressemblances que la religion nouvelle présente avec les anciennes, accentue celui des analogies.

Nous pouvons considérer dans un premier groupe S. Irénée et S. Hippolyte, son disciple, au dire de Photius.

a. S. Irénée et S. Hippolyte. — Nous retrouvons chez l'évêque de Lyon les idées principales de S. Justin, de qui il s'inspire si souvent : celle des *anges fornicateurs*, celle de la *condescendance divine,* formulée avec grande netteté. Celle du *plagiat* n'est pas exprimée, semble-t-il, sans doute parce que son sujet ne l'amenait pas à en parler. S. Hippolyte par contre la maintient.

Plus remarquables sont les vues de S. Irénée sur *l'évolution religieuse.* Il montre aux gnostiques que l'imperfection de la Loi ancienne a son principe non en Dieu, mais dans l'homme, incapable, à cette époque d'enfance, de s'élever à une perfection plus haute ; aussi le Verbe de Dieu a-t-il dû se faire enfant comme l'homme συνενηπίαζεν Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, τέλειος ὢν, τῷ ἀνθρώπῳ, bien qu'il fût parfait en lui-même, et l'illumination des prophètes dans l'Ancienne Loi avait pour but d'habituer l'homme à recevoir le Saint Esprit, comme les théophanies l'accoutumaient, avant la révélation évangélique, à converser avec le Verbe.

Cette ébauche contient du moins les deux traits qui seront caractéristiques de toute synthèse chrétienne : progrès de la nature humaine vers un idéal plus accompli, grâce à l'expérience des siècles ; en même temps, à l'encontre du naturalisme, intervention constante de Dieu dans les choses humaines.

Nous pouvons ranger dans un second groupe, et parce qu'ils sont

au moins originaires des mêmes régions, et parce qu'ils sont apparentés par les idées et par la méthode, les écrivains suivants :

B. *Minucius Felix, Tertullien, Cyprien, Arnobe, Lactance, Commodien, Firmicus Maternus.*

a. La thèse des *anges fornicateurs* est reprise par tous, sauf Arnobe.

b. Celle du *plagiat* a le même sort. Elle est même poussée parfois, par exemple par Firmicus Maternus, de manière bien ridicule. Par contre, Tertullien (1) y apporte des réserves graves, qu'on oublie trop souvent de mentionner, puisqu'il reconnaît que bien des analogies peuvent être dûes à l'unité de la nature humaine ou à des rencontres fortuites et Lactance (2) réfute l'opinion que Pythagore et Platon aient connu la philosophie juive.

c. La thèse des « *semences du Verbe* » est délaissée, sous la forme criticable que lui avait donnée S. Justin, mais nos auteurs y suppléent par celle du *témoignage spontané* de l'âme et celle des *notions communes*. Ils reconnaissent donc que Dieu est connu partout d'une connaissance naturelle et, en un sens large, innée.

d. Obligé par là même d'étudier mieux ce qui fait la *transcendance du christianisme,* Lactance ne craindra pas de déclarer, qu'il n'est pas de doctrine chrétienne qu'on ne puisse découvrir en quelque école. « Si donc il se trouvait quelqu'un, observe-t-il, qui pût réunir et coordonner en un seul corps la vérité disséminée et diffuse au milieu des individus et des sectes, cet homme à coup sûr ne serait pas d'autre avis que nous ; mais pareille tâche exige qu'on soit expert et connaisseur en matière de vérité, et s'y connaître en vérité n'appartient qu'à celui qui est enseigné de Dieu ». Remarque élémentaire, puisqu'il y a dans un corps vivant bien plus que dans les membres séparés : à savoir l'âme qui fait leur unité et leur vie.

e. Les thèses de la *condescendance divine* et de *l'évolution*, si l'on excepte les écrits de Tertullien, ont laissé peu de trace dans ce milieu.

---

(1) *De anima*, 2.
(2) *Divin. inst.* I, 5 ; VII, 7.

f. Mais ce qui fait l'intérêt de tous, même des penseurs les moins profonds, comme Arnobe et Firmicus Maternus, aux yeux des hiérologues modernes, c'est *la richesse de leur érudition*, soit qu'ils décrivent ce qu'ils ont vu de leurs yeux, soit qu'ils exploitent les sources latines, les Varron, les Cicéron, les Sénèque, ou comme Lactance, « l'Histoire sacrée » d'Evhémère.

Il en faut dire autant de la célèbre école d'Alexandrie :

C. *Clément d'Alexandrie, Origène, S. Athanase, S. Cyrille.*

a. La thèse des anges fornicateurs, dans ce milieu, s'atténue, comme chez Clément et Origène, ou disparaît, comme chez S. Athanase et S. Cyrille. Par contre, aucun accord ne règne chez ces auteurs sur l'âge d'apparition et sur les formes originelles du polythéisme.

b. La thèse du plagiat prend toute son ampleur avec Clément. Plus soucieux d'érudition que de critique, il a compilé tout ce que ses devanciers, juifs ou chrétiens, avaient dit sur le sujet. Origène au contraire manifeste à cet égard une réserve significative et en appelle, dans quelques cas, à des rencontres fortuites. Son exemple paraît avoir été utile, car on ne signale plus la théorie chez ses successeurs immédiats. Si elle réapparaît, c'est deux siècles plus tard, avec S. Cyrille.

L'attitude de Clément et de Cyrille est d'autant plus curieuse, qu'ils admettent très nettement, comme Origène, les thèses des Justin et des Tertullien sur la connaissance naturelle de Dieu.

c. Clément en effet reprend la *théorie du* λόγος σπερματικός. Il montre Dieu semant la vérité dans les âmes depuis l'origine du monde et des effluves divins, ἀπόρροιά τις θεϊκή, s'en allant vers tous, surtout vers ceux qui s'appliquent à l'étude de la vérité. Origène a développé les mêmes pensées en des pages qui ne sont pas moins belles et Cyrille a suivi Clément.

d. Le problème des analogies, comme on devait s'y attendre, reçoit une solution plus approfondie de celui qui s'était montré plus sévère à l'égard de la thèse simpliste et paresseuse du plagiat. Il n'a cessé de dénoncer les assimilations superficielles, en montrant que les ressemblances matérielles ne sont rien, quand l'idée qui

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

inspire l'acte est toute autre : « De même que celui qui accomplit un sacrifice ne sacrifie pas au même être, bien qu'il paraisse sacrifier suivant le même rite, de même celui qui prie ne prie pas le même être, alors même qu'il demande dans sa prière les mêmes choses ; ainsi encore, si quelqu'un use de la circoncision, il ne s'ensuit pas qu'elle ne diffère en rien d'une autre circoncision : le but, la règle, l'intention du circonciseur en font autre chose ». (1)

e. Origène a formulé de même, bien qu'avec moins d'insistance, *la thèse de la condescendance divine*, en montrant par exemple que l'institution du prophétisme juif était rendue nécessaire par le milieu. La séduction des devins et des sorciers eût été trop forte, si Dieu n'eût ménagé à son peuple, même pour les nécessités moindres de la vie, des « voyants » autorisés.

S. Cyrille a développé une pensée analogue, en montrant comment toute discipline doit procéder par progrès successifs et par degrés.

D. *Eusèbe de Césarée.* — Tout le travail de la pensée latine ou grecque a été condensé par Eusèbe en deux ouvrages capitaux : la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique.* S'il n'a pas l'originalité d'un Justin, la pénétration d'un Origène, il a plus de lecture encore qu'un Tatien, qu'un Clément, qu'un Arnobe. Ce n'est ni un penseur, ni un critique très averti — et ceci nous dispense de longues analyses; — mais c'est un érudit de première valeur — c'est à ce titre que nous le signalons, à la fin de cette seconde période.

IIIe époque : de S. Cyrille à S. Augustin († 430).

Après trois siècles de lutte, des modifications graves s'étaient produites dans la situation respective des religions païenne et chrétienne.

Le paganisme, soit émulation du bien, soit concurrence réfléchie, s'était notablement rapproché des doctrines spéculatives ou pratiques de son rival. Il n'en était que plus porté à n'admettre qu'une explication allégorique de sa mythologie : ainsi pouvait-il prévenir

(1) *Contre Celse*, V, 47, 49 ; VIII, 30.

les objections les plus graves et dénier à la religion nouvelle toute supériorité. Volontiers d'ailleurs, il se réfugiait dans cette thèse commode que, sous des noms différents, les religions allaient toutes au même terme et se valaient. C'est toute la doctrine dite « syncrétisme. »

Le christianisme, de son côté, avait développé largement sa liturgie. De là un revirement dans la polémique : on lui avait fait un crime jusque là de n'avoir ni temples, ni autels ; païens et hérétiques commencèrent à lui reprocher de renouveler les excès des cultes ethniques et de restituer, dans les honneurs rendus aux martyrs et aux anges, le culte des demi-dieux et des héros.

Bref, les mêmes problèmes demeurent sur la scène, mais celui des analogies religieuses, sous toutes ses formes, et ceux du syncrétisme et de la transcendance chrétienne — que nous avons dû tous deux réserver — prennent une importance capitale.

A. *S. Cyrille d'Alexandrie et Macaire Magnès.* — Ces deux apologistes sont à mentionner ici, au moins pour la manière dont ils réfutent l'assimilation tentée par Porphyre et Julien entre les saints chrétiens et les dieux païens.

Plus digne d'attention est l'école suivante :

B. *L'École d'Antioche.* — Elle se distingue, dans tout le champ des études sacrées, par ses tendances historiques et positives.

a. En maintenant le rôle des démons dans le développement de l'idolâtrie, Diodore de Tarse, S. Jean Chrysostome, Théodoret rejettent absolument l'idée de *leur fornication* avec les femmes. Exclue par S. Cyrille, équivalemment niée par Macaire Magnés, cette thèse disparaît du monde oriental.

Quant à l'époque d'apparition et aux formes primitives du polythéisme, il ne semble pas qu'il ait existé dans ce milieu, plus qu'ailleurs, de doctrine arrêtée. Théodoret se contente de reproduire Diodore de Sicile, Platon et, semble-t-il, le Pseudo-Plutarque.

b. Par contre *la thèse de la condescendance* est plus développée qu'ailleurs. Non seulement on reconnaît, avec Diodore de Tarse, que certains rites juifs sont dûs à une tolérance providentielle, mais Théodoret et surtout S. Jean Chrysostome ne craignent pas de

parler d'emprunt : « N'allez pas trouver indigne de Dieu, écrit ce dernier, [d'appeler les astrologues d'Orient à la crêche par une étoile]; dans ces conditions, il vous faudrait condamner toutes les institutions judaïques, sacrifices, purifications, néoménies, l'arche et le temple même. Tout cela tire son origine de la grossièreté des gentils... (1) »

C. *Les Pères Cappadociens.*

a. Cette même *thèse de la condescendance* est reprise par S. Grégoire de Nazianze en des termes remarquables.

b. Celle des « notions communes » ou de *la connaissance naturelle* de Dieu est formulé par S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, S. Basile.

D. *S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme.*

a. Dans ce dernier groupe d'écrivains, la *thèse des anges fornicateurs,* mentionnée encore comme une opinion, a perdu aussi son crédit. Sur l'origine de l'idolâtrie, on n'a, par ailleurs, que les diverses théories des historiens « grecs et barbares ».

b. La thèse du plagiat, reproduite trop docilement par S. Ambroise, à la suite de Philon, n'est point signalée chez S. Jérôme. S. Augustin, qui l'a prise en partie de S. Ambroise, au moins comme plus probable, rétracte plus tard ce qu'il a écrit des emprunts de Platon à Jérémie.

c. Admise par S. Augustin, *la thèse de la condescendance* est exprimée par S. Jérôme en des termes singulièrement énergiques.

d. L'un et l'autre, pressés par les objections des Faustus, des Vigilantius et des disciples de Porphyre, ont abordé *le problème des analogies* religieuses. Ils l'ont résolu, comme Origène, en rappelant que le dogme était l'âme du rite et que les pratiques païennes adoptées par l'Église devenaient autres, quand elles les adaptait à un autre but et les imprégnait d'un autre esprit.

e. Enfin, S. Augustin, avec un rare bonheur a élucidé, la doctrine de *la connaissance naturelle de Dieu.* Il l'a faite toute sienne, par la profondeur d'analyse avec laquelle il l'a traitée, montrant dans la

(1) *In Matthaeum* hom. VI, 3; Théodoret, *Graec. aff. cur.*, serm. VII.

nature spirituelle de l'âme la cause intime de l'inquiétude religieuse et des représentations sous lesquelles, forcément, l'homme conçoit le divin et, inlassablement, le poursuit (1).

* * *

En résumant cette enquête, nous pouvons ramener à trois chefs principaux les problèmes que nous avons touchés : origine du polythéisme, dépendance entre les cultes, valeur respective des religions.

Quant au premier, les écrivains chrétiens n'ont aucune théorie ferme et exclusive, soit sur l'époque d'apparition, soit sur les formes primitives de l'idolâtrie.

Ils ont compris, en particulier, que les déclarations du livre de la Sagesse visaient, non à décrire un ordre de succession, mais à indiquer quelques causes du polythéisme et à prouver sa folie. Ce qu'ils ont affirmé seulement, c'est que l'homme avait par lui-même la faculté de connaître Dieu, que le paganisme était une déchéance, non une première étape dans l'évolution religieuse et que cette chute, pour une large part, avait été l'œuvre du démon.

Quant au second problème, celui des dépendances entre les religions, ils ont admis, en grand nombre, que les philosophes et les démons s'étaient inspirés des Livres Saints, mais plusieurs, en même temps, ont reconnu la possibilité de rencontres fortuites et les penseurs les plus profonds n'ont reçu cette idée d'un plagiat qu'avec des réserves plus marquées. Bien plus, certains, surtout l'école d'Antioche et S. Jérome, n'ont pas craint de reconnaître, sous le contrôle vigilant de Dieu, des emprunts formels du culte mosaïque aux cultes paiens.

Quant à la question de valeur, elle comprend entre autres celles des analogies religieuses, celle de la transcendance du mosaïsme et du christianisme, celle de l'équivalence de tous les cultes... A peine

---

(1) *Satis ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris. cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est ac per hoc nec ipsa sibi, Confess.* XIII, VIII, 9.

avons-nous touché quelques mots de la première. Nos écrivains ont montré en somme que le côté matériel des actes importait peu, quand l'idée, qui en est l'âme, était tout autre.

Cette revue sommaire aurait du moins atteint son but, si elle avait donné quelque idée des richesses enfouies dans l'ancienne littérature chrétienne et suggéré à quelques travailleurs le désir, facile à réaliser, de travaux plus achevés.

BIBLIOGRAPHIE.

Dom Le Nourry, *Apparatus ad bibliothecam Patrum*, 2 in-fol., Paris, 1703-1715, reproduit en partie dans la Patrologie de Migne ; très érudit.

Mgr Freppel, *Cours d'éloquence sacrée*, 10 in-8°, Paris, Retaux. Spécialement *S. Justin,* 3e édit., 1885 ; *Clément d'Alexandrie*, 2e édit., 1873 ; en partie vieilli.

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, 3 in-8°, Fribourg, Herder, 1902-1912 et les différents auteurs de patrologies.

R. Pichon, *Lactance*, in-8°, Paris, Hachette, 1901.

A. Puech, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien,* in-8°, Paris, Alcan, 1903 ; *Les apologistes du IIe siècle*, in-8°, Paris, Hachette, 1912.

F.-X. Kortleitner, *De polytheismi origine*, in-8°, Inspruck, Societas Mariana, 1911.

II.

La méthode historique au XIXe siècle.

On peut ramener à trois les causes qui ont déterminé l'avènement de la méthode historique, au XIXe siècle.

C'est d'abord *le formalisme de la philologie classique.* — Nombre d'érudits limitaient leur attention aux formes de la pensée

antique, étudiant comme pour elles-mêmes grammaire, poésie et rhétorique. Otfried Müller, à l'encontre, voulut prouver qu'il fallait s'attacher surtout à l'évolution de l'homme et, pour la comprendre, en restituer tous les facteurs.

De plus, *l'école symbolique de Fr. Creuzer*, en supposant à l'origine de tous les cultes des dogmes très abstraits et presque identiques, se révèlait trop systématique et appelait une réaction.

Enfin, *les progrès réalisés par les frères Grimm, en Allemagne, par Aug. Thierry, en France, dans l'histoire des peuples du Nord,* permettaient d'espérer qu'on pourrait, par des voies analogues, dégager des vieilles légendes de la mythologie classique les éléments historiques qu'elles recélaient.

Née de ces influences, la « méthode historique » apparaît, au début du XIX^e^ siècle, comme un effort original pour expliquer la mythologie grecque, non plus par une clef unique, mais par l'action combinée de tous les facteurs de la vie antique, ou, si l'on veut, *pour rétablir dans leur complexité réelle les origines des religions anciennes et pour ne rien affirmer à leur égard que sur des preuves de fait.*

Au lieu de restreindre la présente étude aux seuls principes d'O. Müller et à l'horizon grec, nous envisagerons de manière générale l'évolution des diverses religions et nous compléterons les idées les plus suggestives d'O. Müller par celles qu'ont émises, depuis, les meilleurs maîtres de la critique historique.

Ce résumé, forcément élémentaire, pourra servir du moins à prévenir les plus grosses fautes.

Nous verrons brièvement :

1. les présupposés que la méthode historique rejette,
2. les pratiques qu'elle condamne,
3. les procédés qu'elle préconise.

I. Présupposés que la méthode historique rejette.

A. *Les postulats philosophiques.* — Le premier abus que la méthode historique condamne est celui qui consiste à reconstruire

le passé, non d'après les documents (littéraires, archéologiques, épigraphiques), mais d'après les idées qu'impose un système philosophique préconçu. Elle n'exige pas, pour cela, qu'un historien fasse table rase de toutes ses connaissances et de toutes ses convictions antérieures, mais en tolérant, bien plus *en conseillant* de *consulter toutes les sources d'information*, elle interdit de *mélanger toutes les autorités*. Sans doute, une vérité doit rester *acquise pour l'esprit*, dès qu'on en peut fournir *dans un ordre quelconque* une démonstration péremptoire ; mais elle ne trouve, *dans une science donnée*, de justification appropriée à cette science, que par des arguments *de cet ordre précis*. Il est donc intolérable qu'on prétende, *dans une discipline qui requiert des preuves de fait*, établir une thèse par *des nécessités de droit* déduites de principes ou dogmatiques ou métaphysiques (évolutionnisme, naturalisme...) ou, comme il arrive, de généralisations hâtives et tendancieuses (fétichisme ou totémisme universel, etc.)

Un apriorisme plus subtil, plus excusable en un sens et dont les travailleurs les plus consciencieux éprouvent parfois grande peine à se débarrasser est le suivant :

B. *Le préjugé logique*. — Il consiste à supposer aux choses humaines une logique rigoureuse ou encore à ne concevoir comme associations logiques que celles qui répondent à notre culture actuelle. Exclure ces principes tout gratuits, ce n'est pas affirmer avec M. Lévy-Bruhl que les peuples primitifs avaient une mentalité plutôt *prélogique* que *logique* — thèse positive discutable — ; c'est se tenir seulement dans une attitude négative, en état de comprendre des groupements de faits ou d'idées déconcertants pour notre manière de voir. En ce sens, on peut dire que c'est une règle de critique élémentaire.

La raison en est, d'une part, que nous apprenons la vérité par fragments, de l'autre, que nous avons toujours la déplorable faculté de raisonner à faux. Il s'ensuit que nous pouvons admettre, soit comme faits, soit comme principes, des vérités apparentes, qui ne sont pas objectivement conciliables ou cohérentes, et que nous pouvons déduire de ces données, avec une apparence de logique,

des conclusions erronées. Ramener nos pensées et nos actes à *la logique abstraite,* c'est donc déformer l'*histoire réelle* de notre vie.

Cette observation commande une prudence toute spéciale dans l'étude des peuples incultes.

Il faut pousser plus loin et rejeter encore toute conception fausse, soit de l'antiquité, soit des conditions sociales qui lui ressemblent.

C. *Fausse conception de l'antiquité.* — Ici encore nous n'allons pas imposer (de manière positive) une conception d'ensemble, qu'à bon droit on nous demanderait au préalable de justifier ; nous allons seulement (but tout négatif) indiquer des oublis ou des inadvertances plus ou moins graves, toutes de nature à vicier la méthode et les conclusions de nos enquêtes.

Ces erreurs peuvent se ramener à quatre : inadvertance aux migrations des races, oubli du particularisme des groupes ou cités, confusion entre mythologie et religion, inintelligence de la crédulité des peuples.

a. Inadvertance aux migrations des races. — Facilement, on se laisse aller à confondre l'*unité géographique* avec l'*unité ethnique,* en d'autres termes, à traiter comme les éléments *d'une religion* tout ce qu'on peut relever de religieux dans *une région.* En réalité, vu la multiplicité des migrations qui ont déterminé la répartition actuelle de l'espèce humaine, les sangs sont plus mêlés que les couches géologiques. Il est donc extrêmement probable que les religions sont aussi composites et, loin de considérer chaque culte comme un tout homogène, l'historien ne doit admettre la parenté originelle des éléments qu'il considère, que s'il peut fournir de bonnes preuves pour chaque cas.

C'est trop peu dire. Il faut ajouter qu'une religion primitivement commune a pu se différencier dans les fractions d'une même race, de manière à produire autant de religions irréductibles. Voici pourquoi :

b. Oubli du particularisme antique. — Chaque petit pays formait autrefois un petit monde; chaque sanctuaire avait son culte autonome, sinon autochtone. Sa théologie se développait suivant

des influences locales, qui n'étaient pas identiques trente lieues plus loin. Ainsi s'expliquent, par exemple, les doctrines si divergentes d'Héliopolis, d'Hermopolis, de Memphis et de Thèbes, dans la religion égyptienne.

Admettre l'identité foncière des dieux de même nom, sans tenir compte des assimilations factices, présupposer que chaque panthéon local a dû contenir le même nombre de dieux, dans les mêmes relations hiérarchiques, serait donc non seulement supposer une origine commune à tous les cultes locaux — et c'est là ce qu'il s'agit de démontrer — mais encore une évolution identique de tous, par conséquent une identité rigoureuse de tous les facteurs d'évolution, comme aussi de toutes les déterminations prises sous leur influence, par des groupements religieux cependant libres et indépendants — c'est manifestement faux.

A ces causes d'erreur s'en ajoute une plus profonde :

c. Confusion entre mythologie et religion. — Catholiques, nous sommes habitués avec raison à faire de l'orthodoxie la première condition de la vie religieuse. Elevés dans une philosophie objectiviste, nous sommes persuadés que la vérité est la règle première des actes. Cela paraît — et cela est — d'une logique inattaquable, mais dans les milieux plus ou moins agnostiques, où la multiplicité et la divergence des opinions religieuses, par exemple, ont détruit cette confiance en la raison, au moins quant à la possibilité de connaître les réalités transcendantes, *le rite prend le pas sur le dogme.* Les pratiques religieuses deviennent *ce qu'il y a de plus clair* dans la tradition, partant *ce qu'il y a de plus sacré.* Elles sont en effet le seul point sur lequel on sait que les aïeux s'entendaient; en conséquence, c'est à elles qu'on attribue tout d'abord l'efficacité du culte. De plus, la *routine et le formalisme*, pour leur large part, contribuent à faire attacher plus d'importance dans la religion aux éléments plus matériels.

On comprend donc quelle erreur on commettrait, en admettant dans chaque race une doctrine unique et en voulant expliquer avant tout les religions par leurs mythes, puisque ceux-ci ont évolué

en quelque sorte en marge du culte, dont ils constituent l'élément le moins stable.

Ce serait toutefois une autre abus de les attribuer à la fantaisie pure.

d. Exagération de la crédulité antique. — Plus grand était le particularisme des cultes locaux, plus complète l'indépendance des individus vis-à-vis des conceptions religieuses, plus il devient en effet difficile d'expliquer comment certaines légendes ont obtenu dans l'antiquité un crédit prédominant ou exclusif. Or, l'histoire moderne peut éclairer le passé : elle montre que les légendes, celles du moins qui ont joui de quelque créance, s'appuient toujours d'une manière ou d'une autre sur le réel, symbôles iconographiques incompris (par exemple les légendes des saints céphalophores et de la papesse Jeanne), étymologies fantaisistes de noms de personne ou de lieu, usages liturgiques obscurs, partant mystérieux...

L'un des grands mérites d'O. Müller, a été d'insister sur ce point, qu'expliquer un mythe, c'était proprement retrouver les éléments historiques (parfois bien déformés), qui avaient occasionné sa formation et favorisé sa diffusion.

L'école symbolique faisait du mythe la traduction poétique de dogmes abstraits; l'école historique propose d'y chercher le plus souvent la traduction légendaire d'événements ou d'éléments très réels.

Concluons ces premières remarques.

Si l'on réfléchit aux conditions de la vie antique que nous venons de rappeler, on conviendra qu'elles laissent place à toutes les initiatives locales et permettent toutes les contaminations de culte à culte. Pareil embroglio ne se peut résoudre par une logique rectiligne ou par des apriorismes rigides. Chaque assertion appelle une preuve appropriée, individuelle, *une preuve de fait*, et nul ne doit aborder pareille tâche, s'il ne possède à un degré élevé le sens de l'histoire, qui est avant tout *le sens de la complexité.*

II. Pratiques que la méthode historique condamne.

Pour comprendre quelles pratiques la méthode historique condamne, il suffit de ne point perdre de vue la double constatation que nous venons de faire. Or, on peut pécher contre ces principes, soit en suppléant totalement aux preuves de fait par des hypothèses historiques ou par des postulats philosophiques, soit en se contentant de preuves inefficaces, soit en s'appliquant à retrouver les faits par des procédés simplistes, donc décevants. De là trois sortes d'erreurs critiques que nous allons brièvement indiquer :

A. *Le procédé des suppléances.* — La première est celle de l'école anthropologique, qui réclame comme « essentielle » la méthode comparative, « où l'on supplée à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution, dans une race ou dans une société, par des faits empruntés à d'autres milieux ou à d'autres temps ». Abus manifeste, puisqu'on suppose sans preuve péremptoire que tous les cultes ont subi une évolution identique, puisqu'on méconnaît la complexité et l'originalité de chaque culte, en le complétant par des éléments empruntés à une religion-type, gratuitement reconstituée (1).

S'il en était autrement, c'est-à-dire, si l'on avait établi au préalable, par des preuves positives et sous des rapports plus ou moins nombreux, l'identité d'évolution entre tel culte et tel groupe de religions manifestement apparentées, la suppléance trouverait dans cette démonstration une justification plus ou moins complète, parfois adéquate.

Ainsi fait l'école ethnologique nouvelle, dans l'intérieur d'un même « cycle culturel » (2).

B. *La critique en bloc.* — Il est inutile d'insister sur l'erreur qui consiste à tenir pour prouvé tout ce qu'on trouve consigné dans un document écrit, par cela seul que « c'est écrit » ; mais il importe de

---

(1) Voir *Compte-rendu analytique de la I^e session*, p. 66 sq.
(2) *Ibid.*, p 47 sq.

signaler celle où l'on tombe en admettant, dès qu'on a prouvé l'autorité générale du texte, tout le détail de son contenu. Après une critique « globale », recevoir « en bloc » le récit entier, c'est oublier la règle élémentaire qu'*une affirmation, pour être critiquement justifiée, appelle autant de preuves séparées qu'elle contient d'assertions dissociables*. La raison en est, qu'il y a autant de chances diverses d'erreur involontaire, qu'il y a de choses distinctes à connaître, et autant de motifs de mensonge, que les faits atteignent d'intérêts différents.

Ce procédé de critique « en bloc » apparaît plus manifestement condamnable, si l'on songe au caractère composite des religions anciennes. Les relations commerciales, les essais de synthèse des poètes épiques, les assimilations hâtives des philosophes et des érudits, sont parvenus à réunir des éléments d'origine très diverse. Loin d'accepter tels quels ces assemblages factices, il faut les détruire, au moins provisoirement, et les reconstituer sur bonnes preuves, pièce par pièce. De là, la règle d'or d'O. Müller : « *So ist das Trennen das Hauptgeschäft des Mythologen* », Prolegomena, p. 221.

L'historien décidé à contrôler séparément chaque assertion peut encore y apporter une méthode vicieuse.

C. *Le procédé des moyennes.* — Ce procédé répréhensible consiste à tenir pour prouvé, soit ce qui est attesté par le plus grand nombre des témoins, en négligeant le reste, soit un certain milieu entre les témoignages contradictoires.

En toute recherche historique, cette manière de faire est déplorable. Il importe en effet de rappeler, qu'on ne peut regarder comme distincts que des témoignages indépendants (*vingt auteurs qui se copient équivalent à un témoin unique*) et que, si l'on prend la moyenne des témoignages, il suffit qu'un seul témoin ait menti, pour que la moyenne obtenue ne soit plus conforme à la vérité, alors qu'*un seul texte peut contenir, dans les particularités qu'il rapporte, les détails qui expliquent à la fois la convergence des autres récits et leurs divergences relatives*, ce qui est bien, on en

conviendra, l'argument le plus fort en faveur de son intégrale véracité.

Avant d'élucider ce point capital, notons que le « procédé des moyennes » risque d'être appliqué, au moins de manière plus ou moins inconsciente, en histoire des religions, pour deux causes spéciales : la première est la série des assimilations que les religions ont subies, à mesure que se développaient les relations entre les peuples et la critique philosophique ; la seconde est le préjugé, dont il est si difficile de se défendre, que les cultes d'une même région ont une origine commune. L'une et l'autre portent le critique. s'il n'y prend garde, à tenir les divergences locales pour des déviations accessoires, alors qu'elles sont peut-être les survivances précieuses des traditions primitives.

Bref, le problème appelle une méthode plus complexe : il est temps de l'esquisser.

III. Procédés que la méthode historique préconise.

Qu'on ne s'y trompe pas : il n'y a pas de « méthode » qui dispense de l'intelligence, point de « procédé » qui puisse suppléer au « sens historique », cette aptitude rare à se dégager des habitudes personnelles de pensée, à discerner les indices révélateurs, à retrouver enfin la physionomie originale des faits, en revivant les impressions de leurs divers témoins.

O. Müller et les critiques dignes de ce nom ne manquent pas d'y insister.

Toutefois si, en aucune discipline, les *dons* naturels ne sont matière d'enseignement, en chacune ils commandent certains procédés de travail qui contribuent à leur bon usage et favorisent leur développement. En ce sens, on peut dire que la méthode historique préconise surtout les suivants :

A. *Le travail par monographies.* — Elle exige qu'on substitue aux synthèses risquées, aux généralisations hâtives une méthode analytique minutieuse, bref qu'avant d'écrire l'histoire générale d'une religion, on s'oblige à des enquêtes *locales* (monographies

d'une peuplade, d'une cité, d'un sanctuaire plus important...) et *strictement chronologiques* (distinguant l'évolution après les contacts avec d'autres cultes, l'évolution avant les contacts, l'évolution antérieure à l'époque philosophique et à ses codifications artificielles, l'évolution antérieure à l'époque épique, à ses généalogies tendancieuses et à ses coordinations systématiques...)

La grande utilité de ces recherches partielles est de restituer et de dater les particularités locales, oblitérées par les causes uniformisantes que nous venons de rappeler. Ce sont elles qui permettront, par voie de comparaison, de saisir le sens des modifications successives et de l'évolution générale, de dégager les éléments anciens, atrophiés peut-être, qui contiennent cependant l'explication des origines véritables.

Nos missionnaires comprendront par là combien il importe qu'ils relèvent, dans leurs descriptions, les variantes des traditions et des rites. Ce qui peut leur sembler insignifiant pourra fournir à un observateur plus largement informé (fût-ce de seconde main) l'occasion d'une explication décisive.

L'objet de l'enquête ainsi précisé, le point délicat est d'indiquer le moyen d'atteindre, pour la vérification de chaque assertion, une démonstration solide.

B. *La méthode de convergence.* — L'extrême difficulté du cas vient de ce qu'il s'agit de faits concrets, singuliers, dépendants de causes libres : on ne peut donc employer ni la *méthode déductive*, qui argue de lois ou principes nécessaires, ni la *méthode inductive*, qui conclut aux lois générales. Il ne reste donc que *la voie du témoignage* — mais en dehors de cas rarissimes un témoin isolé ne suffit pas à donner la certitude —, ou *la voie de convergence*, lorsqu'un ensemble de traces (vieux usages, ruines, vieilles inscriptions, vieilles monnaies, vieilles légendes...) ou un ensemble de témoignages (assez divergents pour être sûrement indépendants) concourent à suggérer la même solution.

En pareil cas, il n'est plus nécessaire que chaque témoignage ou indice pris isolément établisse avec certitude le fait en question; il suffit que chacun fournisse *une probabilité* prudente en sa faveur.

La convergence constitue en effet un « fait nouveau », distinct des preuves de détail, et elle peut être si nette, que seule la vérité du fait historique discuté en puisse fournir la raison suffisante. La preuve devient contraignante, si la vérité de ce fait, une fois admise, explique à la fois l'accord substantiel des témoins, par sa certitude, et leur désaccord relatif, par les passions différentes que l'événement devait éveiller en eux.

C'est à dégager ces indices convergents que l'historien doit s'appliquer, consolé de la complexité de sa méthode par la solidité de ses résultats.

C. *Le respect des lacunes.* — En dehors des cas où le critique peut atteindre ces démonstrations péremptoires, la méthode historique lui impose la réserve. Sans doute elle permet, elle appelle toutes les hypothèses, mais elle exige qu'on les donne pour ce qu'elles sont.

Un historien peut avoir des intuitions de génie qui lui font soupçonner, par delà ce qui est acquis, ce qui sera prouvé seulement cent ans plus tard. Il s'honore, s'il les propose comme des conjectures ; il se discrédite, s'il les affirme, avant d'être en mesure de les justifier. A plus forte raison les gens du commun sont-ils tenus à ne rien affirmer qu'à proportion des preuves qu'ils sont capables d'aligner.

Au lieu donc de proposer comme idéal au travailleur des synthèses éphémères, véritables « châteaux de cartes », suivant l'aveu ingénu de M. S. Reinach, la présente méthode lui assigne celui de reconstruire au jour le jour des fragments d'histoire si solides, que ses successeurs n'aient qu'à parfaire son œuvre, sans devoir la refaire à pied d'œuvre, comme il est arrivé tant de fois, au grand discrédit de l'histoire des religions.

* * *

Peut être comprend-on mieux, à la fin de cette étude, combien sont caractéristiques de la méthode historique ces deux traits que nous indiquions au début : *respecter la naturelle complexité du réel, ne rien affirmer que sur des arguments de fait.* Présupposés

qu'elle rejette, pratiques qu'elle condamne, procédés qu'elle préconise, tout vient de là. Patiente, positive, elle n'avance rien sans preuve, mais dans la critique des preuves, elle requiert un tact, un flair, un sens divinatoire peu communs. Quiconque néglige l'un de ces éléments la méconnaît. Les textes et les références sont des décombres sans vie, si le sens historique et l'esprit critique ne viennent leur rendre une âme et leur infuser la vie du passé.

BIBLIOGRAPHIE.

Otfried Mueller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, in-8°, Göttingen, Vandenhoeck, 1825 ; *Kleine deutsche Schriften,* 2 in-8°, Breslau, J. Max, 1847-1848.

V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens, Essai de méthode en mythologie grecque,* in-8°, Paris, Thorin, 1894.

Ouvrages généraux de critique historique :

C. de Smedt, Bollandiste, *Principes de critique historique*, in-12°, Liège, Société bibliographique, 1883.

E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 6e édit., in-8°, Leipzig, Duncker, 1908.

C. Langlois et C. Seignobos, *Introduction aux études historiques,* 2e édit., in-12°, Paris, Hachette, 1899.

Plus sommaire :

L. Fonck, S. J., *Wissenschaftliches Arbeiten*, in-18, Inspruck, Pustet, 1807. Adaptation française, *Le travail scientifique,* in-16, Paris, Beauchesne, 1911.

ANINISME

Notion et survivance de l'âme chez les non-civilisés

PAR

M. le Chanoine A. BROS.

Après avoir résumé les observations sur lesquelles s'appuient les auteurs discutés et qui établissent d'ailleurs l'universalité des croyances à l'âme et à la survivance, on se propose de discuter : 1° la théorie tylorienne, 2° celle de Durkheim, 3° d'exposer enfin les solutions vers lesquelles semblent orienter la pratique de la *Kulturhistorische Methode.*

I.

Faits concernant l'idée d'âme et de sa survivance

Les peuplades de civilisation rudimentaire, à quelque cycle de culture qu'on les puisse rattacher, ont 1° une idée de l'âme, 2° croient à sa survivance, 3° se font une idée de cette survivance.

1° *L'idée de l'âme* est sensiblement conçue de même façon : *a)* on se la représente sous un aspect parfois matériel sans doute, *b)* mais on la croit subtile comme l'ombre, l'image, le souffe, *c)* elle est le principe de l'activité personnelle et le centre d'action, *d)* elle possède de nombreux attributs (avec lesquels parfois elle semble se confondre, en sorte qu'elle apparaît multiple dans un même homme), *e)* enfin cette âme est indépendante du corps mais lui est intimement unie, elle s'en sépare difficilement, on a du mal à l'écarter du cadavre.

2° *L'âme survit après la mort.* La mort est en effet pour le non-

civilisé la sortie de l'esprit qui animait le corps; il marque cette survivance de l'esprit, d'abord pendant la maladie, par les efforts tentés pour retenir l'âme par contrainte ou persuasion dans le corps qu'elle va quitter; la mort survenue, l'âme est tenue comme présente dans le corps ou autour de lui; on cherche à l'en dégager. On se préserve du danger qu'elle occasionne aux survivants. Enfin quand la sépulture définitive est donnée au cadavre, on a soin de mettre près de lui les objets que l'on croit nécessaires à la vie d'outre-tombe. Dans toutes ces croyances est impliquée l'idée de la survivance.

3° *Idée que l'on se fait de la survivance. a)* Cette survivance est regardée comme une prolongation de la vie présente. Aussi a-t-on soin de déposer près du corps les objets usuels; *b)* cette survivance est tenue pour indéfinie généralement; *c)* l'idée de rétribution semble particulièrement se trouver chez les peuplades tenues pour les plus primitives.

Concluons : « Autant qu'on en peut juger d'après les données de l'ethnographie, l'idée d'âme paraît avoir été contemporaine de l'humanité et elle semble bien avoir eu d'emblée tous ses caractères essentiels... » (Durkheim).

II.

Origine de l'Idée d'âme d'après Tylor

L'idée d'âme est l'idée centrale du système tylorien; elle est d'après l'ethnographe anglais la première création de l'esprit humain dans l'ordre des idées religieuses; la religion est d'après Tylor née de la crainte révérentielle inspirée aux primitifs par les esprits qui eux-mêmes sont dérivés de la notion d'âme. Nous ne discuterons pas de nouveau l'animisme, mais l'origine que cette doctrine attribue à la notion d'âme.

D'après Tylor, l'idée d'âme serait une solution inventée par le primitif pour expliquer certains phénomènes de sa vie quotidienne, particulièrement le rêve. Pendant le rêve l'homme semble agir; à

son réveil il se retrouve inerte et ceux qui l'entourent peuvent témoigner qu'il n'a point bougé de place. Cette activité de rêve, le sauvage l'expliquerait par l'existence d'un *double* du corps qui peut agir sans lui pendant le sommeil. C'est lui qui constituerait les premiers linéaments de l'idée d'âme. Ce *double* d'essence subtile, presque invisible, aurait pris ensuite un rôle et une force personnelles à mesure qu'il fut appelé à rendre compte d'autres faits. Enfin la mort même fut expliquée par lui, elle devint un sommeil définitif, la sortie durable, comme le sommeil était la sortie provisoire de l'esprit.

Critique. Sans revenir sur les critiques dont le système a été l'objet en tant que système, notons les objections faites à cette théorie de l'origine de l'âme. Nous ne nions pas d'ailleurs que la notion d'âme soit une des premières et essentielles notions religieuses.

1° La confusion que l'on prête au non-civilisé concernant son activité de rêve et son activité réelle n'est pas aussi complète que le prouve Tylor. Bien des primitifs savent distinguer le rêve de la vie active.

2° En fût-il autrement, il resterait à prouver que l'âme est sortie comme une explication de cette confusion. N'aurait-t-elle pas, idée préalablement existante, servi à comprendre des états difficiles à expliquer. La notion de rêve n'a de fait aucune priorité nécessaire sur la notion d'âme.

3° Est-il bien sûr que le rêve ait eu dans l'intelligence du primitif l'importance que Tylor lui attribue; tant d'autres questions se posaient et se posent encore à son esprit, tant d'autres solutions aussi peuvent être imaginées.

4° Enfin, la notion d'âme telle que la possède le primitif est plus riche que celle que réclame l'explication du rêve, elle est plus que le *double* du corps; c'est un indice qu'elle vient d'ailleurs, nous le marquerons plus loin.

III.

Origine de la notion d'âme d'après M. Durkheim

Tylor est un ethnographe, M. Durkheim est un métaphysicien. Le désir formulé de ce philosophe rationaliste est d'expliquer les impératifs religieux et moraux en faisant appel aux données de la psychologie collective.

La notion de *mana* ou de sacré serait la notion originelle d'où procèdent toutes les idées religieuses; le *mana* est force impersonnelle, pensée et ressentie sous l'influence d'une émotion collective, à l'origine dans le clan. Elle s'est présentée tout d'abord sous l'espèce du *totem* ce qui fait que le totémisme est la forme originelle de la religion. Notons que le totémisme, tel que le conçcit M. Durkheim, n'est point seulement un ensemble de coutumes sociales et de rites, il est essentiellement l'*idée d'une force* anonyme, conçue sous les espèces d'un animal, d'un végétal ou d'une chose sensible, force à la fois matérielle par ses retentissements physiques et morale par des impératifs religieux, force, enfin, spécialisée dans un clan déterminé.

Ce serait, d'après M. Durkheim, la vie en société qui produirait spontanément ces forces et ces sentiments d'autorité, de dépendances morales et religieuses.

De cette religion primitive toute idée d'âme, d'esprit, de personnage surnaturel est absente. La religion pour M. Durkheim ne comporte pas nécessairement une idée divine ou une idée d'âme.

La notion d'âme est dérivée du totémisme.

« L'âme n'est pas autre chose que le principe totémique incarné dans chaque individu », c'est une appropriation individuelle du *mana,* du sacré totémique. Ce principe d'abord immanent dans chacun des membres du clan se différencie en pénétrant dans les consciences individuelles, tout en conservant son caractère transcendental.

Afin d'établir le bien fondé de cette théorie, M. Durkheim s'appuie d'abord sur les *faits*. L'âme serait dans certaines tribus de l'Australie centrale conçue comme une incarnation de l'ancêtre totémique. Il marque en outre les *caractères* que revêt la notion d'âme chez le Primitif, caractères religieux et sacrés qui l'apparenteraient au *mana*.

Critique. On a dit du système entier : On l'a conçu tout exprès pour se passer des esprits et des dieux, de toute métaphysique religieuse.

1° Les faits de réincarnation de l'Australie centrale, cités par M. Durkheim, sont contestés, aussi bien que l'extension qu'il attribue au totémisme. D'ailleurs, la métempsychose n'est nullement inhérente à l'institution totémique.

2° La notion d'âme a de fait préexisté au totémisme. Le totémisme d'après M. Durkheim est très primitif parce qu'il implique le clan et que l'organisation à base de clan est la plus simple des organisations connues. Mais dans les sociétés à base de clan elles-mêmes ne peut-on discerner des priorités. Cette manière de déterminer l'antériorité d'une institution par le seul indice sociologique est insuffisante, il faut faire appel aux caractéristiques matérielles, industrielles et mythiques suivant les indications de Graebner. Quoi qu'il en soit, des sociétés nullement totémistes, plus primitives que celles que cite M. Durkheim possèdent des notions très pures de l'âme et de la divinité. Elles ne le doivent point à cette organisation.

3° Est-il besoin de tant d'efforts pour imaginer la façon dont un homme peut acquérir la notion de l'âme et du moi et discerner l'activité intérieure du corps et des choses qui l'entourent ? La conscience individuelle a précédé ici le travail collectif et la perception de la conscience active de chacun, le retentissement social que sa manifestation a pu provoquer dans la suite.

4° Les caractères sacrés de la notion d'âme sont exagérés. Durkheim semble avoir attribué la riche notion de l'âme surnaturalisée de la Bible et du catholicisme, à l'esprit du sauvage. Il s'en faut que ces derniers aient une idée aussi élevée. Ce n'est point

pour eux une force divine, ils expliquent par elle, leurs ivresses, leurs furies, leurs inspirations ; parfois seulement, et encore après la mort ils la divinisent dans un culte nécrolatrique.

IV.

Origine de la notion d'âme chez le primitif

Il nous reste à marquer en manière de conclusion et très brièvement ce qui nous semble ressortir des faits quant à l'origine de la notion d'âme et de survivance chez le primitif. Mais tout d'abord une observation s'impose concernant les faits eux-mêmes. Nous avons remarqué que les ethnographes en général les classent uniquement d'après le procédé de l'*Elementare Gedanke* de Bastian. Nous nous sommes nous-même placé sur ce terrain au début de la conférence. Sans doute étant données l'universalité et la similitude des croyances sur l'âme et sa survie, cela n'avait pas de très graves inconvénients. Toutefois, cette mise en commun des faits sans tenir compte du degré de primitivité de chacun d'eux, outre qu'elle est peu scientifique, peut dissimuler certains aperçus du problème.

Il faudrait classer de nouveau tous les faits suivant le cycle culturel auquel ils appartiennent et d'après la méthode que Graebner a exposé dans son livre *Die Methode der Ethnologie,* et que le R. P. Schmidt nous a recommandée l'an dernier. Cette méthode de classification permet par différents critères, dans lesquels les éléments de civilisation matérielle tiennent une grande place, de sérier les diverses formes culturelles et d'établir la plus ou moins grande primitivité de chacune d'elles. Dans le sujet qui nous occupe ses résultats sont curieux et dignes d'intérêt. Il semble que la notion d'âme suive les vicissitudes mêmes de l'idée de Dieu. Le R. P. Schmidt a montré que cette dernière était plus pure, plus dégagée de toute mythologie chez les peuples les plus primitifs. La notion d'âme elle aussi est plus nette et plus complète dans ces

civilisations. C'est ainsi par exemple que l'idée de sanction morale dans l'au delà y est particulièrement marquée. Divers Pygmées et Négrilles d'Afrique, certaines tribus du Centre Australien et du Sud-Est, qui sont regardées comme les plus primitives par leur culture matérielle, possédent en effet ces croyances (cf. Schmidt. *L'origine de l'idée de Dieu*, p. 82-88), ainsi que l'ont remarqué Mgr Le Roy et le R. P. Schmidt.

Mais ces faits posés, qui font des peuples les plus primitifs les peuples aux idées religieuses les plus pures et les plus claires, il reste encore à expliquer la génèse chez eux de ces notions. C'est le problème même qu'ont abordé Tylor et M. Durkheim. Deux origines concernant la notion de l'âme et de sa survivance sont possibles : la tradition religieuse, l'activité psychologique. Ces deux facteurs d'ailleurs sont loin de s'exclure l'un l'autre nécessairement.

D'abord le primitif a fort bien pu trouver en lui-même de quoi élaborer la notion d'âme. Dans le milieu social dans lequel il vit et il agit, il a pris conscience de sa personalité, de son moi par les diverses formes de son activité. Il ne pouvait remuer le bras, marcher intentionnellement sans se rendre compte que ces opérations de son corps étaient commandées par un vouloir personnel. La réaction qu'il recevait en prenant contact des choses extérieures, lui révélait, comme à nous, les limites de son activité et de sa puissance. Son moi, distinct du corps et de ses membres, se distinguait ainsi du monde qui l'entoure. Il se sentait centre d'activité physique. Mais il n'avait pas seulement le sentiment de sa puissance, des émotions agitaient son être intime, passions d'amour et de haine, de colère et crainte, sentiment de révérence envers les dieux, obligations de justice. La loi qui parle extérieurement et au fond du cœur, lui répétait ses exigences. La conscience se révélait à lui. Centre d'action il était aussi centre de responsabilité morale. Voilà les éléments premiers de l'idée d'âme, chez le primitif comme chez nous.

Il restait à s'en faire une idée. Le primitif se rend compte que le moi est invisible et subtil, présent dans tout le corps. La forme

impalpable des fantômes du rêve, l'ombre qui suit le corps, le reflet, l'image, le souffle qui agite la poitrine, le sang qui bat aux artères, tout ce qui subtil et actif pouvait lui sembler en relation avec cette force invisible, fut adopté par ces cerveaux frustes pour servir à l'âme de support imaginaire ou lui fut identifié. Et c'est ce qui explique la place faite à ces notions dans l'esprit du primitif.

En possession de ce concept et de son image confuse et multiple, le primitif explique par elle ses diverses actions. Force active, l'âme devint le principe de tout ce qu'il sentait d'activité en lui-même. Et par contraste, le sommeil, la catalepsie, la mort, furent compris comme un abandon provisoire ou définitif de l'esprit qui anime le corps. Naturellement cette idée qu'il avait de lui-même fut également appliquée aux autres hommes et aux choses. L'univers même fut souvent peuplé d'esprits.

Quant à la notion de survivance, elle nous semble être tout d'abord une conséquence de la notion d'âme elle-même, le résultat de l'analyse implicite et confuse que le primitif a pratiquée de cette idée. Nous l'avons remarqué, l'âme est avant tout pour le primitif la force qui agit et qui fait vivre. C'est d'elle que procède toute activité intérieure et extérieure. Les corps et les objets sont inertes et immobiles sans elle. L'univers est inanimé et les êtres en repos en son absence. Les membres de l'homme, quant elle s'en écarte, sont sans mouvement, le corps devient un cadavre quand elle l'abandonne. Deux ordres de choses semblent, pour le primitif, se partager le monde : les choses sans âme qui sont inertes, les choses qui ont une âme, celles qui vivent. Nous ne forcerions guère leur pensée en disant que l'essence, le propre de l'âme est d'être active, de vivre, qu'elle est le principe de vie. L'âme de par sa notion même est donc essentiellement vivante.

Elle est donc survivante sinon immortelle. Le Primitif en effet ne comprend la mort du corps qu'eu égard à la permanence de l'âme, puisque pour lui la mort c'est l'excorporation de l'âme principe de vie.

C'est à raison du départ de ce dernier que le corps demeure inerte puis glacé. L'âme a donc pour raison d'être d'expliquer la vie,

elle est le centre d'activité. Sa fonction est de vivre et de survivre.

Qu'est-ce à dire sinon que les notions d'âme et de survivance sont des idées connexes et sont essentiellement attachées l'une à l'autre dans l'anthropologie du primitif si l'on se peut exprimer ainsi.

Il est d'ailleurs bien probable qu'en dehors de cette preuve plus immédiatement tangible d'autres arguments ont aidé la croyance primitive. L'horreur instinctive de la mort n'est pas très vive peut-être chez le non-civilisé lorsqu'il envisage sa disparition personnelle, mais lorsqu'il s'agit de la mort d'êtres chers, d'amis, de membres de la famille, de héros ou de chefs elle est très douloureusement sentie. Les apparitions ont aussi çà et là apporté leur confirmation de fait à l'espérance de la survie. Et enfin la nécessité d'une rétribution d'outre-tombe, de sanctions dernières du bien et du mal a servi à son tour à étayer la foi déjà établie. Des traces manifestes de ces divers états de conscience se rencontrent dans les pratiques ou les conceptions des Primitifs. Il faut donc leur faire une place dans les fondements de leur croyance.

Voilà semble-t-il, comment on pourrait expliquer les faits cités, en dehors des systèmes de Tylor et de M. Durkheim. Mais en construisant ainsi une explication nous ne sortons pas du domaine de la vraisemblance. Nous tenons compte des faits, mais nous raisonnons sur un Primitif idéal que nous isolons par hypothèse de toute sa tradition et de toute son histoire. Les Primitifs actuels acquièrent la notion d'âme non seulement de ces efforts d'esprit qui sans contredit la soutiennent, mais surtout de l'enseignement de la société dans laquelle ils vivent, *de la traditian des ancêtres*. Qui nous prouve qu'il ne faille pas en remontant de génération en génération faire appel à une première communication, celle-la surnaturelle ?

L'Église nous enseigne que l'esprit humain pouvait par ses propres forces acquérir les idées de Dieu et de la Survivance. Nous avons essayé d'imaginer comment le non-civilisé aurait pu en effet atteindre ces notions. Mais l'Eglise nous apprend aussi que de fait l'homme primitif à joui à l'origine d'une Révélation. Elle nous ap-

prend que Dieu n'abandonne jamais l'humanité mais la poursuit de sa Grâce qui est lumière et force pour le salut. Les vrais Primitifs, les premiers hommes tenaient donc leurs claires notions religieuses de la Révélation. Rien ne nous empêche de croire et au contraire tout invite le chrétien à penser que ces clartés ont prolongé çà et là leur bienfaisante lumière sur les peuples les plus primitifs, dont l'imagination était moins vive et la civilisation plus protégée par l'isolement et que Dieu a aidé, par des secours particuliers, au maintien de ces notions dans leur pureté originelle. Du moins l'histoire des Religions nous apporte le témoignage qu'il fut difficile à l'esprit humain laissé a lui-même soit de retrouver la notion pure révélée primitivement après l'avoir perdue, soit d'en conserver fidèlement les linéaments pendant le cours des siècles.

OUVRAGES A CONSULTER

Tylor, *La civilisation primitive.*

Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse.*

Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu.*

Bros, A., *La survivance de l'âme chez les non-civilisés.*

Deploige, Mgr, *Les conflits de la morale et de la sociologie.*

Habert, O., *La Religion primitive d'après l'Ecole sociologique,* dans *Revue du clergé Français,* 1er septembre 1913.

LE TOTEMISME EST-IL UNE RELIGION [1] ?

PAR

Fr. BOUVIER, S. J.

I.

Comment la question s'est historiquement posée.

C'est par la porte de l'Histoire des Religions que le totémisme est entré définitivement dans la science. Il ne faut donc pas s'étonner que l'étude de cette institution se soit longtemps ressentie de cette origine.

Vers 1889, un sémitisant anglais de grand mérite, Robertson Smith, crut découvrir dans le totémisme, ou plutôt dans les conceptions et les pratiques qui lui servent de base, les premiers principes, sinon de toute religion, du moins de la religion des premiers Sémites, et spécialement de leurs sacrifices.

Cette idée, à vrai dire, il ne l'avait pas émise le premier.

Dès 1869, l'écossais Mac Lennan « le découvreur » ou plutôt le « retrouveur » du totémisme; en 1887, un autre écossais, M. Frazer, avaient donné le branle.

« Le totémisme, écrivait alors ce dernier, — *quantum mutatus ab illo !* — est un système à la fois religieux et social. Son aspect religieux est défini par des relations de respect et de protection, entre l'homme et son totem... »

Mac Lennan, Frazer et Robertson Smith firent la mode. Ce fut désormais un axiome ethnologique, que le totémisme était une

(1) Cette conférence a été publiée in-extenso dans la *Revue de Philosophie*, XIII (1913), pp. 341-373.

religion, plusieurs anthropologues disaient même, la première en date des religions, le germe d'où elles étaient sorties.

L'apôtre de ces idées fut, en France, comme chacun sait, M. Salomon Reinach : « Le caractère fondamental du totémisme animal, écrivait-il dès 1900, est l'existence d'un pacte mal défini, mais de nature religieuse entre certains clans d'hommes et certains clans d'animaux (1) ».

Et il n'hésitait pas à faire du totémisme la religion mondiale des âges sans histoire.

Un instant l'univers s'étonna d'avoir été tout entier totémiste.

L'illusion se dissipa vite. Il y eut le démenti des théoriciens. Puis bientôt celui des faits.

La protestation des théoriciens passa d'abord inaperçue. Elle était pourtant signée par des anthropologues habituellement écoutés, Tylor en Angleterre, L. Marillier en France.

Le démenti des faits fut plus efficace, mais il lui fallut aussi du temps pour produire son impression.

Certaines monographies sur les sauvages furent alors particulièrement exploitées. Elles n'étaient malheureusement pas conduites avec une méthode assez rigoureuse et n'échappaient pas au préjugé évolutionniste. Je veux parler des études de Spencer et Gillen sur les Australiens du Centre et de celle de Howitt sur les Australiens du Sud-Est.

Heureusement, d'autres récits complètaient et corrigeaient leurs informations. Parmi ces derniers, il faut citer surtout celui du missionnaire luthérien Strehlow.

Les historiens avaient du reste devancé les ethnographes et pratiquement expulsé de leur domaine respectif le spectre décevant du totémisme.

Aujourd'hui, on ne peut plus guère, à moins d'être l'auteur d'un pamphlet comme Orpheus, fermer les yeux à l'évidence des faits. Frazer lui-même, qui avait tant fait jadis pour accréditer l'idée d'un totémisme universel et religieux, Frazer, contrit et repentant, avoue

(1) *Cultes, Mythes et Religions*, 2e édit., Paris, 1908 t. I.

maintenant franchement que ses premières positions ne sont plus tenables.

Le résultat de son enquête est décisif (*Totemism and Exogamy*, London 1910, t. IV, p. 12-13). Il n'y a de totémistes que les sauvages, et ils ne le sont pas tous; ils ne l'ont pas tous été. Le totémisme n'a laissé de trace que dans quatre territoires, il est vrai assez étendus : l'Amérique septentrionale, où on l'a pour la première fois observé, l'Australie tout entière, avec une bonne partie de l'Austronésie, l'Afrique du Centre et du Sud, les Indes asiatiques.

Cette réaction devait en provoquer une autre. Mais elle n'est pas encore achevée. Etudié de plus près dans les quatre aires où il s'est davantage épanoui, le totémisme a cessé, peu à peu, de paraître une institution uniforme. Enfin, on en est venu à douter de son caractère religieux. Aux yeux de plusieurs ethnologues, il a comme perdu le prestige des choses sacrées. On peut dire pourtant que, sur ce dernier point, celui précisément qui doit nous occuper dans cette conférence, l'accord n'est pas encore fait entre les ethnologues, ni bien près de se faire.

Frazer, il est vrai, a chanté, une fois de plus, à ce sujet, la palinodie. Il l'a fait avec un courage critique qui l'honore.

« C'est une erreur, dit-il crûment, une erreur sérieuse encore que commune, de parler du totem comme d'un dieu, de dire qu'il reçoit de la part du clan un vrai culte. Si la religion implique, comme il semble, chez celui qui la pratique, l'aveu que l'objet de son culte lui est supérieur, alors, à proprement parler, il est impossible de voir dans le totémisme une religion, puisque l'homme regarde son totem comme son égal et son ami, pas du tout comme un supérieur, encore moins comme un dieu... (1) ».

La rétractation, on le voit, est catégorique. Aura-t-elle autant d'écho que la trop hâtive affirmation d'autrefois ? C'est douteux. Ni M. Jevons qui fut, en Angleterre, l'un des plus ardents et des plus habiles à défendre la thèse du totémisme religieux (2), ni

(1) *Totemism and Exogamy*, IV, 5, 76, 81.

(2) F. B. Jevons, *An introduction to the history of religion*, London 1902, p. 101.

M. Salomon Reinach, (1) qui, en France, vulgarisa, dans un but avoué de polémique antichrétienne et antireligieuse, la thèse de Frazer et de Robertson Smith, ne semblent avoir complètement renoncé à leur ancienne manière de voir. Après les anthropologues, voici venir les sociologues. Il y a un an à peine, le chef de l'école sociologique française, M. Durkheim, publiait un livre, longuement médité, et systématiquement construit, tendant à expliquer comment on pouvait concevoir l'évolution religieuse de l'humanité à partir du totémisme, considéré comme sa forme la plus élémentaire, et décrivant le développement de l'idée de totem en l'idée de dieu (2).

Il y a donc, — on le voit assez par cette brève histoire des études totémiques pendant ces quarante dernières années, — un intérêt pressant à examiner de plus près le problème discuté. Qui a raison, de M. Durkheim dogmatisant sur le caractère religieux du totémisme, ou de M. Frazer, soudain plus circonspect, regrettant ouvertement d'avoir engagé jadis la science des religions dans une fausse voie ? Le totémisme est-il vraiment, ou n'est-il pas une institution religieuse ? A-t-il ou n'a-t-il pas quelques rapports avec la religion ? A-t-il pu lui servir de germe, ou dérive-t-il de la même source ?

Tel est le genre de problèmes qu'il faut maintenant nous poser, sans promettre d'avance, bien entendu, de les résoudre tous définitivement.

Allons tout de suite au cœur du débat. Ce qui fait qu'on ne s'entend pas sur le caractère du totémisme et de la religion, c'est qu'on a du totémisme et de la religion des notions assez imprécises et assez divergentes. Et le malheur est que ce désaccord foncier n'est pas près de cesser.

Le plus pressé serait de définir le totémisme. Mais de l'aveu des plus érudits totémisants (3), c'est chose malaisée. Le totémisme est

(1) *Cultes, mythes et religions* ; — *Orpheus*, 1909, pp. 20 sqq. 36.

(2) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1912.

(3) Par exemple, Van Gennep, R. H. R., (1912), p. 358.

un composé ethnologique instable. Impossible presque d'en fixer par écrit une formule *ne varietur*. On me pardonnera de ne point redire ici pourquoi dans un récent travail publié par les *Recherches de science religieuse*, je croyais pouvoir m'arrêter, non sans beaucoup d'hésitation, à la définition provisoire que je reproduis ici avec quelques légères retouches :

Le totémisme — j'entendais ne parler que du totémisme de clan ou de tribu, — le seul qui mérite certainement ce nom — le totémisme est une croyance spéciale incarnée en certains usages collectifs spéciaux. C'est la croyance, familière à plusieurs races inférieures, mais qu'on peut croire étrangère aux civilisations supérieures, qu'une certaine classe d'hommes, unis entre eux par un lien social assez assimilable au lien de parenté, est solidaire d'une classe déterminée d'objets naturels, surtout d'animaux ou de plantes, organisée sur le même modèle, et dont elle porte assez souvent le nom. — Cette croyance a son retentissement dans les pratiques de la société ou du groupe totémique. Elle entraîne certaines servitudes ou certaines règles, dont les plus ordinaires semblent être : le secours mutuel, certaines abstinences ou interdits, la localisation des clans, et probablement aussi — comme tend à le démontrer la nouvelle école d'ethnologie — l'absence des classes matrimoniales et la descendance paternelle (1).

Cette description, on le voit aisément, est plutôt surabondante. Elle l'est à dessein. Elle évite d'éliminer imprudemment l'un ou l'autre des caractères attribués ici ou là à l'institution totémique. Dans l'état imparfait des recherches ethnologiques, mieux vaut encore pendant un temps, pécher par excès que par défaut.

Si du moins, puisque la définition exacte du totémisme nous échappe à moitié, nous pouvions prendre notre point de départ dans une définition de la religion qui ralliât tous les suffrages ! Malheureusement l'ethnologie, l'histoire, la psychologie religieuse, telles du moins qu'on les pratique dans les cercles évolutionnistes, a peut-être encore moins avancé cette seconde tâche que la première. Ce sont les deux bouts de la chaîne qui leur échappent à la fois.

Qu'on ne s'y trompe pas. Le nœud de la question est là. Et c'est pour cela qu'elle reçoit en ce moment même tant de solutions diverses. Quelques exemples récents feront comprendre ce que je veux dire.

(1) T. IV (1913), pp. 412-444.

Si avec M. S. Reinach on s'obstine à définir la religion « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés *(Orpheus* 1909, p. 4) » et le totémisme « une sorte de culte rendu aux animaux, aux végétaux considérés comme alliés et apparentés à l'homme (ib. p. 20) »; si, comme encore l'auteur d'Orpheus, on continue, malgré les leçons de l'histoire, à épaissir plus que de raison autour des totems la haie sacrée des tabous protecteurs; si, sans savoir exactement ce qu'est le sacrifice chrétien, on persévère à parler d'un sacrifice du totem-dieu, d'une « communion totémique », de sacrements magiques dont le sacrifice, dont la communion, dont les rites chrétiens ne seraient que des survivances superstitieuses (ib. p. 6); si l'on insinue sournoisement qu'après tout le culte du Christ lui-même pourrait bien n'être qu'une variété du culte syrien rendu au poisson-totem (ib. p. 29), — il n'en faut pas douter, il n'y a de religion que dans le totémisme, et la religion est quelque chose de bien méprisable; il faut se hâter d'en délivrer le peuple après s'en être délivré soi-même.

Veut-on maintenant une contre-épreuve? Nous avons entendu tout à l'heure la conclusion de M. Frazer. Il ne ménage pas ses expressions. Dire que le totémisme est une religion, est une erreur. Cette erreur, il l'a commise autrefois, mais il la regrette et la désavoue.

Si M. Frazer brûle ainsi ce qu'il a autrefois adoré, est-ce simplement parce qu'il connait mieux le totémisme aujourd'hui qu'autrefois ? Sans doute, mais pas uniquement, semble-t-il. C'est aussi que, depuis la première édition du *Golden Bough*, ses idées sur la religion et en particulier sur l' « antagonisme radical » de la religion et de la magie se sont précisées (1). Or, s'il donne encore de la magie — nous le montrions l'année dernière — une définition beaucoup trop large, il a du moins ce mérite d'avoir mieux vu que beaucoup d'autres ce qu'est la religion : « La religion, pense-t-il, s'adresse essentiellement à des êtres conscients et personnels. Il

(1) *Recherches de sc. rel.*, T. III (1912), p. 402.

faut être quelqu'un pour commander les sentiments et les actes que la religion inspire : amour et crainte, propitiation et conciliation.

Il ne manque presque rien à cette définition pour être suffisante. Il y faudrait seulement marquer avec plus de précision qu'il n'y a pas de culte vraiment religieux (mais tout au plus fétichiste ou magique) dès que l'objet visé par lui n'est pas perçu de quelque manière, comme divin, personnel et moral. C'est à une définition de ce genre que nous nous arrêtions l'année dernière (1). C'est encore à elle que nous demanderons d'orienter notre marche dans le reste de cette conférence.

II.

Les croyances totémiques sont-elles des croyances religieuses ?

Il faudrait, pour répondre à cette première question, être suffisamment fixé sur le sens de la relation totémique et aussi sur l'idée que les différentes populations se font de leur totem. Or, aucune de ces notions, surtout la première, — Frazer l'avoue ouvertement (*ibid.* IV, 4) — n'est clairement définie par les ethnographes.

Le lien qui, dans la pensée du sauvage totémiste, unit le groupe social auquel il appartient à une espèce différente de la sienne, n'est ni simplement ni partout un rapport de parenté, de consanguinité physique. L'homme de couleur ne croit pas nécessairement descendre de son totem.

Ses mythes parlent quelquefois simplement de rapports anciens d'amitié ou d'inimitié entre l'ancêtre humain et l'animal totem. C'est ce que certains ethnographes appellent la croyance au parallélisme (2).

---

(1) *Semaine d'ethn. relig.*, pp. 133-134. *Rech. de sc. rel.*, t. III, 1912, pp. 407-426.

(2) Voir un cas intéressant de parallélisme dans le livre du P. H. Trilles, C. Sp. S., *Le Totémisme chez les Fân*, Münster 1912. *Semaine d'ethnologie religieuse*' p. 229, 235.

Quelle qu'ait été d'ailleurs la nature de ce commerce primitif, le résultat a été le même. Un lien d'affinité a été soudé à l'origine et subsiste encore entre tel groupement organisé de sauvages et telle variété d'animaux, de plantes ou d'objets. Et ce lien, le sauvage le considère comme réel.

Ainsi décrite, la relation totémique n'a rien de spécifiquement religieux. Elle n'a rien non plus d'irreligieux, ni même de magique, à moins que l'on ne définisse la magie, à la manière un peu lâche de Frazer, « une fausse science et un art avorté ». Tenir pour réels des rapports imaginaires, des échanges de qualités entre des êtres animés ou des objets, attribuer sans fondement objectif des sympathies merveilleuses à des individus d'espèce différente, cela est certainement contraire à la science. Mais quitte-t-on pour autant la sphère du profane ? Ou bien est-ce entrer dans le sacré que de frôler l'absurde ?

Poussons donc plus avant l'analyse ; et, puisque la considération du lien totémique pris en lui-même n'a pas suffi, examinons de plus près le terme auquel il s'attache. Qu'est ce donc en somme qu'un totem pour le clan qui en est solidaire ? Est-il un être transcendant ? Est-ce un dieu, un Maître suprême ? A-t-il même le prestige dont sont entourés les puissances supérieures, les esprits, les ancêtres ? Et si ce n'est pas un dieu en fleur, ne serait-ce pas un dieu en germe ou en bouton ?

Cette dernière opinion est celle de M. Durkheim. A ses yeux, si le totem n'est pas dieu, il n'y a pourtant pas de dieu sauvage qui n'ait été un totem. Il sait même toutes les péripéties de la métamorphose.

La construction peut paraître puissante. Est-elle à l'épreuve des faits ? Force est bien de dire que non. C'est une belle suite, mais elle est truquée. L'ethnographie et l'histoire des religions connaissent bien des génies, des mânes, des totems individuels, des puissances transcendantes présidant aux rites, des dieux grands et petits étendant leur domaine sur la tribu, la nation, ou même le monde. Mais ce qu'elle ne connait pas, c'est cette enfilade de formes

grandissantes, se succédant et s'appelant l'une l'autre « sans interruption » (1) à partir des superstitions totémiques.

Qu'y a-t-il donc de commun entre l'animal ou la plante à qui l'australien relie l'organisation sociale de son clan, et Baiamé, le créateur universel, bienveillant par nature et toujours secourable, ou Bunjil, le souverain-seigneur, ou Altjira, que M. Durkheim nomme, après le missionnaire Strehlow, un véritable « Bon Dieu », ou surtout Mungan-Ngaua, celui que les Australiens du Sud-Est appellent Notre Père, le plus auguste, le plus solitaire aussi de ces dieux noirs (2).

M. Durkheim n'ignore pas tout cela. Il ajoute même, sans en contester l'exactitude, quelques traits plus élevés encore au portrait de l'*All-Father* australien. Il ne se croit pas le droit de nier que cet Etre transcendant ait souci de la morale. On lui attribue même parfois, chez les sauvages, l'office de juge des morts (op. cit. 412).

Comment M. D. peut-il donc persister à voir dans cette théodicée complète, une « culmination » du totémisme, dans ce dieu géant, un simple totem monté en grade ?

Je crois qu'on peut en assigner plusieurs raisons :

1° Il refuse de donner aux documents ethnographiques, qu'il se résigne à enregistrer, leur sens naturel et plénier. Quand les témoins parlent de Bunjil, Baiamé, etc., comme de dieux éternels, créateurs, tout-puissants, omniscients, gardiens de l'ordre moral, il faut savoir entendre ! M. Durkheim ne pense pas que des sauvages *puissent* avoir si hautes idées. — A. Lang et le P. Schmidt, eux, ne savent pas à priori ce que l'esprit des primitifs *peut* et *ne peut pas* concevoir. Est-ce pour cela que M. Durkheim leur reproche de faire de la « théologie » ! — Lang se contentait de répondre « *It is a matter of fact* ».

2° M. Durkheim fait valoir un second argument qui n'est pas aussi facile à écarter. L'Etre suprême des Australiens, — et la

(1) Durkheim. *Formes élém.*, p. 422.

(2) W. Schmidt, *L'Origine de l'Idée de Dieu* dans *Anthropos*, t. III (1904), p. 1094, sq.

remarque vaut sans doute pour le plus grand nombre des dieux sauvages, — n'a pas au front qu'une auréole divine. Son visage auguste est assez souvent recouvert d'un masque grimaçant, burlesque, qui le ravale au rang des hommes, et quelquefois bien au-dessous. Or, le dieu de M. Durkheim, comme de tout évolutionniste, l'effort de son livre, c'est précisément de montrer qu'entre les bas-fonds de la théologie sauvage et ses sommets, il y a des degrés : pour s'élever du totem à Dieu, le primitif n'a eu qu'à les monter.

Le moyen terme qui a facilité cette escalade, c'est surtout l'ancêtre mythique, avec son double, le totem individuel (1). Malheusement, les nouvelles recherches de M. Frazer sont loin de favoriser cette hypothèse; et celles de la nouvelle école d'ethnologie lui sont fatales.

M. Frazer bat une fois de plus sa coulpe. Il a fait autrefois une méprise. Il a pris à tort pour un vrai totem « l'esprit-patron », que se choisissent individuellement certains sauvages. Et, afin de le distinguer de l'autre, celui du clan, il lui a donné le nom de totem individuel. Il se repent aujourd'hui, et demande qu'on réserve le nom privilégié de *totem*, au seul vrai totem, le totem de groupe.

Avouons-le, la distinction foncière entre totem individuel et totem de clan, bien que fort probable, n'est pas encore assez tirée au clair, pour qu'un glissement de l'un à l'autre en des cas très déterminés soit a priori jugé impossible. Il n'y a donc pas de répugnance ethnologique ou logique absolue à l'hypothèse de M. Durkheim. Il est même assez vraisemblable qu'en pays totémique certains esprits protecteurs ont emprunté ici ou là au totem de clan quelques-uns de ses attributs. Et, de même, il ne répugne pas qu'en ces mêmes civilisations, certains totems aient fini par recevoir les honneurs ou le culte inférieur qu'on y avait jusqu'alors réservé soit à ces dévoués gardiens, soit aux ancêtres mythiques de la tribu, soit même à des dieux. Cela prouve-t-il qu'un esprit ou qu'un ancêtre s'est métamorphosé, transsubstantié, par évolution

(1) Durkheim, 416, 399, 234-237.

interne, en totem individuel, puis en totem de groupe ? Assurément non !

Il faudrait pour justifier ces conclusions, reprendre page par page l'immense enquête de M. Frazer : réservant une discussion plus détaillée à une autre circonstance (1), contentons-nous ici de quelques remarques, qui, à la rigueur, peuvent suffire.

Il est très certain que les cas où la question peut ethnologiquement se poser d'une évolution ayant transformé l'ancêtre mythique ou le totem individuel en totem de groupe, sont d'infimes exceptions. M. Frazer ne demanderait pas mieux que de trouver une excuse à son « erreur » évolutionniste d'autrefois. Mais il a beau explorer les documents ethnographiques des quatre territoires totémiques, c'est à peine si pour chacun (sauf pour les Indes dont le totémisme est encore trop peu connu) il trouve deux ou trois exemples d'un totem qui ait les allures d'un dieu, ou d'un dieu qui ait figure de totem. Certaines remarques topiques montrent même souvent qu'un passage de l'un à l'autre est hautement invraisemblable. Chez les Bagandas d'Afrique, par exemple, Kibuka, le dieu de la guerre, n'a rien de la douceur de la brebis. C'est pourtant le clan de la brebis qui le tient pour un dieu. Certains de ces noirs honorent bien le serpent Python. Mais il n'y a pas chez eux le moindre clan du serpent. Pas plus les Pueblos du Mexique que les Cafres et les Zoulous d'Afrique, que les Océaniens de Samoa, de Fiji ou de Yam ne semblent avoir procédé à l'apothéose de leur totem de clan. L'eussent-ils fait que ce serait une base bien étroite pour les conclusions générales qu'en veut tirer M. Durkheim. Dans un chapitre important de son beau livre sur l'*origine de l'Idée de Dieu*, le P. Schmidt a déjà su montrer que les Etres Suprêmes de l'Australie du Sud-Est n'ont pris qu'au cours des temps couleur de héros mythiques ou de totems. Ce sont couches de badigeon appliquées successivement à une antique et vénérable statue. La « Kulturhistorische Methode » permet de faire tomber ce revêtement en

(1) Cette discussion a été publiée depuis dans la *Revue de Philosophie*, t. XIII (1913), pp. 356-362.

distinguant les couches de culture qui se sont succédées dans l'Australie du Sud-Est. Baiamé et Daramulun, grâce à ce patient travail de restauration ethnologique, reparaissent dans leur splendeur primitive. Ils ne sont pas des totems devenus dieux. C'est, sous des noms ou des figures diverses, le même auguste personnage de l'Etre suprême, du Père de tous, qui par suite de contaminations mythiques, s'est, au cours des âges, « humanisé » ou « totémisé », ce qui a été, trop souvent, se dégrader.

III.

Y a-t-il vraiment un sacrifice totémique de communion ?

1°) Robertson Smith, on s'en souvient, postulait un sacrifice de cette sorte à l'origine des religions sémitiques et de toutes les religions. M. Durkheim, tout en admirant cette « intuition de génie », n'ose déjà plus la faire sienne. Il croit cependant qu'on peut la justifier par un exemple au moins, — celui des Arunta. Leurs cérémonies *intichiuma* auraient tous les caractères d'un sacrifice totémique de communion. Et il n'en demande pas davantage pour fonder la thèse générale de son livre ! Le totémisme et le sacrifice qui lui est propre sont à la base de toute religion.

Il faut en avoir le cœur net. — L'*intichiuma,* c'est l'ensemble d'usages et de cérémonies par lesquels l'Australien du Centre croit rendre plus féconde et plus fructueuse la chasse de l'animal ou la récolte de la plante qui sert de totem à son clan. Ces cérémonies comprennent deux actes principaux : certains gestes et certains rites pour multiplier le totem, puis, une fois écoulé le temps de l'interdit qui, depuis ces premières cérémonies, frappait l'espèce totémique, la levée solennelle de ces prohibitions.

Or ce qui manque à l'ensemble de ces cérémonies, c'est précisément : 1° d'être un vrai sacrifice ; 2° de se terminer à une vraie communion.

On se rendra aisément compte que l'*intichiuma* n'est ni un sacrifice ni une communion, si l'on supprime impitoyablement dans la description, d'ailleurs exacte, qu'en fait M. Durkheim, d'après Spencer et Gillen et d'après Strehlow, les métaphores que, par un cercle vicieux inconscient, le chef de l'école sociologique y introduit, les empruntant, lui ou ses sources, à la liturgie d'autres sacrifices et d'autres communions. Dans l'*intichiuma* australien, il n'y a à proprement parler, ni « victime immolée » ou « offerte » à un « dieu », ni « autel » dressé pour la recevoir (1), ni « communion » à la vie d'un dieu, ni « symbiose mystique » (2). Mais tout, ou presque tout, semble se réduire à certains usages consacrés, d'allure tantôt purement profane (ainsi la levée de l'interdit : un peu comme chez nous l'ouverture solennelle de la chasse !), tantôt magique ou pseudo-scientifique (ainsi les passes et gestes mimiques destinés à multiplier l'espèce), tantôt superstitieuse et presque religieuse (ainsi tout ce qui regarde l'emploi rituel des *chirunga*, objets sacrés que l'australien croit en relation avec les ancêtres de l'époque mythique, et dont la vénération n'est peut-être que le vestige d'un culte ancestral).

D'ailleurs, 3° il n'est pas sûr du tout que l'*intichiuma* des Arunta soit d'origine totémique. Il semble bien plutôt avoir fait partie d'un système de civilisation importé de la Nouvelle Guinée en Australie. De là viendrait en particulier le caractère agraire de certaines de ces cérémonies.

C'est donc un mythe que la prétendue existence du sacrifice totémique de communion chez les Arunta.

2°) A cet exemple mal choisi, deux disciples de M. Durkheim, MM. Hubert et Mauss, ont proposé d'en ajouter ou d'un substituer un autre. Ce serait, chez les Pueblos de Zuñi, le sacrifice du daim, offert par des sacrificateurs qui appartiendraient au clan du daim

(1) Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 487, 489 seq.

(2) Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris 1910, p. 287.

Mais, comme le remarquent eux-mêmes les deux sociologues, c'est au « Conseil des dieux » que se fait l'offrande. Il n'y aurait donc là qu'un sacrifice ordinaire de caractère religieux. Le totémisme n'a fait que fournir à une religion, indépendante de lui, « les victimes d'un sacrifice qui ne lui appartiennent pas en propre » (1).

3° Il ne semble pas non plus qu'il faille prendre à la lettre les termes de « Culte au totem », « Sacrifice au totem », « Communion au totem » que le P. Trilles, C. Sp. S., emploie, en parlant de certaines cérémonies, observées par lui chez les Fân d'Afrique (2).

En parlant d'un culte africain du totem, le P. Trilles n'a pas voulu dire que c'était un culte vraiment religieux, impliquant l'hommage de révérence et de dépendance qu'on réserve à la divinité. Pas plus que les autres totems, le totem des Fân n'est un dieu et n'exige le respect. Tout au plus peut-on parler d'un culte fétichiste, inférieur à celui que les Fân rendent à l'ancêtre humain de leur tribu. Bien au-dessus de l'*esayôn* (ancêtre-humain) et du *mvamayôn* (ancêtre-totem) les Fân, d'ailleurs, connaissent un Dieu créateur, Nzamé, qui a donné au père de leur race un totem.

La nature du sacrifice que le Fân offre, en de grandes circonstances à son totem, suit celle du culte. Ce n'est en tout cas pas un sacrifice qui procède d'un sentiment vraiment religieux. Et, quant à la consommation rituelle, qui accompagne quelquefois, — pas toujours, — l'immolation d'un animal totémique, elle n'a pas pour but, comme la communion proprement dite, une participation, de nature religieuse, à la vie divine du totem, mais seulement, d'après le P. Trilles, le renouvellement d'un pacte de sang, autrefois conclu entre l'esayôn et le mvamayôn de la tribu. C'est une manière sauvage de sceller une alliance. Ce n'est pas une union mystique à la vie d'un Dieu.

Conclusions. — Le totémisme n'est donc pas lié par ses en-

---

(1) Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*. Paris 1909, p. VIII.

(2) H. Trilles, C. Sp. S., *Le totémisme chez les Fân*, Münster i. W., 1912, 321, 501-506 et 4.

trailles à la religion. Il peut se passer de la religion, et la religion de son côté peut se passer de lui. Elle a plutôt à souffrir de son contact. Le totémisme est avant tout une forme spécifiée d'organisation sociale, où la religion peut se développer, bien qu'avec plus de peine qu'en d'autres types de société, où la magie au contraire semble beaucoup plus à son aise.

BIBLIOGRAPHIE.

1° Ouvrages généraux :

Semaine d'ethnologie religieuse, (Compte-rendu analytique de la 1e session, tenue à Louvain 1912) Bruxelles, 1913.

J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, T. I, II, III, IV, London, 1910.

Em. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

2° Etudes descriptives :

C. Strehlow, *Die Aranda — und Loritjastämme in Zentral-Australien*, Frankfurt a. M., 1907 et sqq.

B. Spencer and F. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia,* London, 1899. — *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.

A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, London, 1904.

R. P. H. Trilles, C. Sp. S., *Le Totémisme chez les Fân*, Münster, 1912.

3° Bibliographie critique :

F. Bouvier, *Le Totémisme, dans les Recherches de science religieuse*, IV (1913), Paris, pp. 412-443.

A. Lemonnyer, *Bulletin de science des religions*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1912, 1913.

LA SOCIOLOGIE.
Ses rapports avec la religion

PAR

le Prof. Dr Jos. SCHRIJNEN

La Sociologie est l'étude empirique des phénomènes sociaux dans leurs rapports multiples et dans leur ensemble. Prise dans le sens le plus large, elle se place entre l'anthropologie qui fait de l'homme, et l'ethnologie qui fait du peuple l'objet de ses investigations; elle explique ce qu'il y a de plus général dans les sociétés humaines, les conditions de la vie commune et les divers types de communautés que l'histoire révèle. Or, comme les types de communautés les plus communes sont la famille et l'Etat, très souvent on entend par Sociologie — et c'est là le sens plus restreint — cette branche qui s'occupe des formations ethniques d'ordre familial et politique.

La sociologie moderne envisage la religion comme un fait social. S'il en est ainsi, le chrétien peut-il se vouer à la sociologie religieuse? Nous disons que le christianisme est transcendant, peut-il donc y avoir action réciproque, interaction entre lui et les autres facteurs sociaux?

Première thèse : *La religion est vraiment un fait social.*

1° Faisons d'abord une distinction préliminaire entre religions collectives et religions qui sont l'œuvre d'un fondateur religieux individuel. Il est clair que l'élément social sera beaucoup plus considérable dans les premières que dans les secondes. Mais dans celles-ci même, il y a une grande part que le fondateur a tiré du caractère national : par exemple, Zarathustra, Confucius, Mohammed, etc.

2° Il importe de distinguer entre religion naturelle et révélée. Le christianisme, comme religion révélée, n'est pas d'origine sociale et ne saurait comme tel subir l'influence des facteurs sociaux.

Mais cela ne l'empêche pas d'agir fortement sur la vie sociale toute entière.

Cependant, la religion révélée étant acceptée et accueillie par le peuple, dans les premiers siècles, par le peuple païen, on constate très souvent un syncrétisme religieux, une échange d'idées chrétiennes et païennes. D'ailleurs plusieurs usages et conceptions, provenant d'autres facteurs sociaux, ont été même adoptés par la religion officielle : par exemple, les vêtements sacerdotaux, l'art symbolique primitif, les usages nuptiaux. Pour ce qui concerne ce dernier point, il faut cependant tenir compte de la :

3° Distinction entre l'élément doctrinal d'un côté et l'élément disciplinaire et liturgique de l'autre.

4° La religion naturelle est vraiment le grand fait social, qui exerce et subit une action considérable. Mais est-elle de caractère et d'origine exclusivement sociale ?

Seconde thèse : *La religion naturelle n'est pas un fait exclusivement social par son caractère et son origine.*

L'origine et la nature exclusivement sociales ont été défendues surtout par M. Durkheim dans l'*Année Sociologique,* IIe année : « *De la définition des phénomènes religieux* » ; et dans une monographie : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912). Les définitions de Max Müller et de Réville ne lui plaisent pas, parce qu'elles ont le tort de prêter aux peuples primitifs l'idée du surnaturel. Puis il est inexact de penser que le non cultivé se représente tout dieu comme une puissance qui domine l'homme. Enfin la notion de divinité, loin d'être ce qu'il y a de fondamental dans la vie religieuse, n'en est en réalité qu'un épisode secondaire. D'ailleurs, le contenu de la vie religieuse ne peut être déterminé que lentement et progressivement. Selon lui les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies, « qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances ». Quant à la religion, « c'est un ensemble, plus ou moins organisé et systématisé,

de phénomènes de ce genre ». La religion ne saurait donc avoir d'autre origine et d'autre nature que ces faits, dont le caractère obligatoire repose directement et uniquement sur la société.

En effet, tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale. Car une obligation implique une autorité qui commande. Mais, si l'on s'interdit de dépasser le domaine de l'expérience, il n'y a pas de puissance morale au-dessus de l'individu, sauf celle du groupe auquel il appartient. C'est donc la société qui prescrit au fidèle les dogmes qu'il doit croire et les rites qu'il doit observer.

Cette définition étant excessivement vague, M. Durkheim a lui-même senti le besoin d'y faire des ajoutes. C'est pourquoi dans sa *Vie Religieuse* il introduit la distinction de choses sacrées et choses profanes, et, pour les dogmes proprement religieux, la notion collective d' « Eglise ». Cependant le caractère obligatoire des faits religieux en demeure la notion principale.

M. Durkheim est donc bien loin d'admettre que la religion naturelle ait son origine dans la nature, disons dans les facultés humaines. Mais il ne se range pas non plus du côté du naturisme ou de l'animisme, qu'il soumet à une critique fort pénétrante. Il repousse donc les théories de Tylor et de Spencer; il repousse les explications de Bastian, Roshoff, Lippert, Laistner et autres kakodémonistes. Son agnosticisme évolutioniste va dans une tout autre direction. Pour maintenir la réalité de l'expérience religieuse, il se tourne vers l'interprétation sociologique. « La société », dit-il, « a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits la sensation du divin; elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. Elle aussi entretient en nous la sensation d'une perpétuelle dépendance » *(Formes élémentaires,* p. 295). Les forces devant lesquelles s'incline le croyant ne sont pas de simples énergies physiques ni psychiques : ce sont des forces sociales.

Que faut-il en penser?

1° Relevons tout d'abord une erreur capitale qui consiste à ne pas considérer l'idée de Dieu comme centrale dans la religion. C'est à tort que M. Durkheim se reporte au Bouddhisme, qu'on ne saurait appeler une religion que d'une manière très impropre. C'est

plutôt un système philosophique, qui ne s'occupe ni de Dieu personnel, ni de création. Et quand M. Durkheim s'efforce de démontrer que même à l'intérieur des religions déistes, on trouve un grand nombre de rites qui sont complètement indépendants de toute idée de Dieu, qui suscitent mécaniquement les effets, etc., il confond religion et magie. Les faits ethnologiques rendent témoignage que partout on trouve des indices de la sainteté, de la souveraineté, de la miséricorde divine.

Pour M. Durkheim l'idée religieuse centrale c'est la notion totémiste élémentaire, sorte de force anonyme et impersonnelle, en somme identique au *wakan* des Sioux, à l'*orenda* des Iroquois, au *mana* des Mélanésiens. Mais les plus anciennes tribus se représentent cette force tout justement non comme une entité impersonnelle, mais seulement en possession d'un être personnel suprême.

2° La base vicieuse de cette théorie est le monisme social, la négation presque absolue de la valeur individuelle. Il en est de la religion comme de la morale. Tout comme il y a des devoirs individuels que la conscience considère comme extra-sociaux, M. Durkheim lui-même doit reconnaître qu'il existe des actes religieux individuels, que, par exemple, à côté du totem collectif, vénéré par tout le clan, il y a des totems privés que chacun choisit à son gré. Il ne reste à M. Durkheim que d'expliquer à sa façon le rapport de filiation qui existe entre ces deux « aspects religieux », comme il dit.

Un examen empirique nous conduit vers la religion individuelle. De fait nous ne constatons l'intervention de la collectivité que dans les cas, où la religion individuelle, dans sa doctrine ou dans son culte, revêt des formes particulières. Que si ces formes se ressemblent, cela tient au fait que les jugements religieux individuels sont basés essentiellement sur les mêmes données et sont guidés par les mêmes lois logiques et psychologiques.

Quant au caractère obligatoire, nous l'admettons, bien que pas comme primaire et essentiel, mais comme touchant à un des côtés extérieurs des phénomènes. Mais impossible de le déduire de la puissance morale de la société. Il nous est en effet impossible

d'admettre que cette puissance morale aurait été aperçue par tous les individus d'un groupe social, de la même façon, dans un même degré et en même temps. Qu'on se représente une telle conscience collective !

D'ailleurs, si la société est la source de *tous* les faits sociaux, pourquoi *tous* ces faits ne présentent-ils pas le même caractère ? Et comment expliquer cette « hétérogénéité absolue » entre le sacré et le profane ?

M. Durkheim a évidemment confondu le sacré avec l'autorité. La société est supérieure aux individus, sans doute, mais cette supériorité ne suppose pas le culte. D'ailleurs les spécimens de divinisation qu'on nous propose sont manqués. « Entre la vénération de la foule pour le héros et la consécration religieuse », dit M. Michelet, « il n'y a de commun qu'une métaphore ».

La religion, dit M. Durkheim, exprime les choses autrement qu'elles ne sont. Admettons, continue-t-il, que la religion soit essentiellement une chose sociale, et la difficulté s'évanouit. Car c'est l'esprit collectif qui se représente les choses autrement qu'elles ne sont. Mais ainsi la question n'est pas résolue. Pourquoi donc cet esprit se représente-t-il les choses autrement qu'elles ne sont ? La difficulté n'est que déplacée. Que ce soit l'individu ou la société, n'importe ! Si la fonction religieuse n'a pas de fondement, il ne reste pas grande chose de la valeur réelle de l'expérience religieuse.

3° L'explication sociologique de la religion serait la seule qui aurait une valeur empirique. Cependant en réalité c'est plutôt une combinaison arbitraire afin d'arriver au résultat préconçu. Le totémisme est qualifié de primitif, ce qui est en désaccord avec la réalité des faits. Et quand on prétend que la religion n'a aucune valeur individuelle chez les peuples non civilisés, comment se fait-il que chez les rares peuplades, dont la vie individuelle religieuse nous est plus ou moins connue, c'est-à-dire chez les Australiens, nous constations tout juste que les préceptes religieux par exemple ne sont pas purement ou primairement sociaux.

4° Dans la religion des non civilisés il y a un élément transcendant combiné avec les erreurs du polythéisme. Dans cet amal-

game d'animisme, fétichisme, totémisme, mythisme, etc. l'élément qui en fait quelque chose de vraiment religieux, qui établit une relation entre l'homme et la puissance surnaturelle, c'est le *divin,* dont le Père Lagrange dit, « qu'il a son objet à lui, supérieur à toute la nature » : il y a donc un élément naturel et un élément transcendant.

a) Le naturel : c'est le polythéisme dans ses formes diverses, qui est le produit de facteurs différents et présente un caractère éminemment social, non pas parce qu'il implique des croyances et pratiques obligatoires, mais parce que ces formes diverses, tout justement grâce au caractère prépondérant de la religion, sont dans le rapport le plus étroit avec le caractère psychique et économique des peuples. Ajoutons que chez les non civilisés l'action sociale est plus forte parce que l'individualité y est moins intense.

b) Le transcendant : C'est l'élément vraiment religieux et rationnel, l'élément théiste qui comme tel et par lui seul ne saurait être le produit de la société humaine. Sans doute, la société éveille des sentiments de respect, de prestige et également des sentiments d'appui, de sauvegarde tutélaire. Mais à eux seuls ces sentiments sont des causes insuffisantes. Pour qu'ils produisent des actes de soumission et de prière véritablement surnaturels, il doit y avoir tout au moins le soupçon qu'en dehors des forces sociales il y en a d'autres, supérieures et invisibles, et que la société même dépende d'une causalité puissante surnaturelle. Que cet élément soit un reste de la révélation primitive, ou bien le fruit de la vue quotidienne des spectacles de la nature et de la dictée secrète de la conscience, — le mode *concret* de connaissance de cet objet transcendant étant naturel, les dehors se plient aux lois et aux exigences de la vie sociale, tandis que les éléments métaphysiques de cette connaissance demeurent transcendants et par là même ne sauraient subir aucune action sociale réciproque.

L'homme, privé de la lumière surnaturelle, s'est fait des dieux selon sa propre forme et ressemblance ; ce qui fait que cette religion naturelle à caractère mixte est une explication sociologique universelle à forme mythique.

La science doit prendre chaque phénomène tel qu'elle le trouve, et de cette règle les faits religieux ne sont pas exempts. Sans Dieu ces faits demeureront à jamais inexplicables.

BIBLIOGRAPHIE.

E. Durkheim. *De la définition des phénomènes religieux* (Année sociologique 1899, pp. 1-28).

— *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris 1912.

M. Guyau. *L'irréligion de l'avenir ?* Paris 1904.

O. Habert. *La religion primitive d'après l'Ecole sociologique.* Paris 1913.

— *L'histoire des religions et la méthode sociologique* (Annales de philosophie chrétienne 1908, pp. 515-538).

G. Michelet. *Dieu et l'Agnosticisme contemporain.* Paris 1912.

N. Visscher. *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern.* Bonn 1911.

Jos. Schrijnen. *Essays en Studiën in vergelijkende godsdienstgeschiedenis, mythologie en foklore.* Venloo.

RELIGION ET MORALE

Le caractère moral de la religion chez les non-civilisés

PAR

A. LEMONNYER, O. P.

I.

La question que l'on se propose de traiter dans cette conférence, est celle du caractère éthique de la religion chez les non-civilisés.

La façon la plus pratique de l'aborder est peut-être de rappeler les conclusions auxquelles nous a conduits notre conférence de l'an dernier sur le caractère religieux de la morale chez les non-civilisés, conclusions dont voici un bref aperçu :

1° Les non-civilisés, en dépit de multiples et parfois très graves déviations, possèdent une morale, au sens véritable du mot, dont la base et les données essentielles sont les mêmes que chez les civilisés, vérifiant ainsi les conclusions de la théologie catholique touchant l'universalité et l'incorruptibilité des éléments, à tout le moins primaires, de la loi naturelle. Contrairement aux assertions à priori de l'école évolutionniste, cette morale véritable se rencontre dans un plus haut degré de netteté et de pureté au sein des tribus, que tous les éléments de leur culture, tant matérielle que spirituelle, conduisent à regarder comme particulièrement primitives, tandis que nous la voyons s'altérer progressivement chez les peuples non-civilisés dont l'évolution culturelle est plus avancée (1).

2° Chez les tribus vraiment primitives (Pygmées, Australiens du

(1) E. Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, London, 1906, Cité d'après F. B. Jevons, *The Idea of God in early Religions* (p. 141 s.). Mgr. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909, p. 25 4. s.

Sud-Est), les attaches religieuses de la morale se laissent aisément reconnaître. L'ensemble des prescriptions morales se trouvent placées sous la sauvegarde de l'Etre suprême, dont le culte forme à peu près toute la religion de ces tribus (1).

3° Nous assistons, chez les peuples plus évolués, au divorce progressif qui tend à abolir l'union antérieure de la religion et de la morale. Chez la plupart des tribus bantoues, par exemple, la croyance en Dieu, qui perpétue parmi elles, sous une forme atténuée, le culte ancien de l'Etre suprême, semble ne plus exercer d'influence habituelle bien perceptible sur la législation et la vie morale. Cependant une catégorie importante de prescriptions morales (préceptes positifs ou interdits), celles qui, émanant des autorités civiles ou religieuses, ont pour but d'assurer le bien de la famille et de la tribu, se rattachent étroitement à ce culte d'esprits naturistes tutélaires et des mânes, surtout des ancêtres, qui s'est substitué à la pure religion de l'Etre suprême (2).

4° Chez les Bantous Thonga, que M. le missionnaire Junod vient d'étudier avec beaucoup de soin et qui sont une tribu sud-africaine très évoluée, le divorce entre la morale et la religion tend à devenir complet. L'idée d'un Etre suprême ne subsiste plus que sous la forme d'un concept indistinct, dépourvu désormais de toute action religieuse. La religion se réduit à un culte des ancêtres très développé mais que nul sentiment religieux profond n'anime plus. Ce culte continue bien de couvrir de son autorité, comme chez les autres Bantous, certaines prescriptions destinées à assurer le bien de la famille et de la tribu. Mais ces prescriptions elles-mêmes, si elles conservent une utilité morale, semblent ne plus offrir un caractère proprement moral, ne semblent plus s'accompagner du sentiment d'obligation morale (3).

Il reste que, de façon générale et avec les distinctions qui viennent

---

(1) W. Schmidt et A. Lemonnyer, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, Paris 1913, pp. 245-289.

(2) Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 198 ss.

(3) H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, II, 1913, p. 52 n. ss.

d'être indiquées, la morale chez les non-civilisés est religieuse, qu'elle l'est très nettement et profondément chez les vrais primitifs et que le divorce entre elle et la religion est un phénomène secondaire, qui, le plus souvent, demeure incomplet.

Or, dans la même proportion où la morale des non-civilisés est religieuse, nous pouvons déjà, renversant le rapport, dire que leur religion est morale et présente un caractère éthique. La religion des non-civilisés possède une valeur morale et un caractère moral, puisqu'elle couvre de son autorité et confirme de ses sanctions des prescriptions morales.

II.

Après avoir pris une première vue de la question, il convient de l'étudier plus à fond. Elle nous semble s'offrir à l'examen sous trois aspects. Qui dit religion, dit tout d'abord certaines dispositions intérieures à l'égard du divin. On peut la définir, à ce point de vue, comme un sentiment de dépendance et une volonté de soumission à l'endroit du monde divin, sentiment et volonté qui sont conçus comme absolus et tenus pour obligatoires ?

L'analyse suivante du R. P. Bouvier me paraît très exacte : « Est certainement religieux ce qui contient au moins implicitement une volonté de se soumettre totalement, d'honorer un être ou des êtres surhumains, personnels et divins, une promptitude à leur obéir, à les servir avec le sentiment que c'est un devoir et qu'à s'y soustraire on se rend coupable et digne de châtiment, un effort pour atteindre le divin comme il mérite d'être atteint, sans prétention d'exercer sur lui une action déterminante, mais plutôt par un culte qui a sa valeur propre, par des prières et par des actes, où se traduisent, fût-ce en bégayant, l'adoration, l'amour et la crainte, la révérence et le désir, l'offrande et, enfin, une fois le don obtenu, la reconnaissance et l'action de grâce » (1).

---

(1) Fr. Bouvier, S. J., *Religion et Magie*, dans *Recherches de science religieuse*, III (1912), p. 418.

La valeur morale, le caractère proprement et positivement moral de pareilles dispositions, prises en elles-mêmes, à l'endroit du divin, est évidente. Elles sont morales, non seulement parce qu'on se les représente comme obligatoires, comme répondant à une obligation d'ordre moral, mais parce qu'elles sont précisément les dispositions qui conviennent à l'égard du divin, que la raison et la conscience les approuvent. A ce point de vue, la religion, telle qu'elle vient d'être décrite, est intrinsèquement morale, possède essentiellement un caractère et une valeur éthiques.

Ce caractère foncièrement moral des dispositions religieuses nous apparaîtra dans une lumière encore plus vive, si nous les mettons en regard des dispositions qui constituent la magie. Cette mentalité magique, le P. Bouvier en a proposé l'analyse que voici : « Est certainement et spécifiquement magique tout acte, toute formule, toute pratique improportionnée selon les lois ordinaires à son effet, qui, visant à utiliser, à neutraliser, à capter des influences occultes ou des forces transcendantes, — peu importe qu'elles soient personnelles ou impersonnelles, conscientes ou inconscientes, — le fait, non seulement sans le « respect dû au sacré », mais avec un esprit positif d'indépendance et d'insoumission à l'égard de tout maître divin, ou même de mépris et de révolte contre sa volonté, avec l'ambition de se passer de lui pour arriver à ses fins, de trouver en dehors de lui, de faire jaillir de l'inconnu, — par contrainte ou compression, — d'autres ressources d'énergie mystique que la sienne, permettant à l'homme d'égaler enfin, sans se prosterner devant personne, son pouvoir débile à ses plus démesurés vouloirs » (1). Le caractère foncièrement immoral de cette mentalité magique est évident, et contribue à faire ressortir la moralité essentielle des dispositions religieuses.

A ce point de vue, on peut poser hardiment que la religion, entendue au sens de dispositions subjectives, et comme telle, est morale, que religieux = moral et que la magie, en tant que mentalité, et comme telle est immoral, que magique = immoral. Et il

(1) Fr. Bouvier, *Article cit.*, p. 418 s.

importe de remarquer que moral et immoral sont pris ici au sens propre et absolu et signifient, non pas, comme l'entend, par exemple, M. Jevons, la conformité ou l'opposition au bien social empirique, mais la conformité ou l'opposition au bien rationnel et absolu. Il ne s'agit pas non plus d'une moralité ou immoralité purement objective, mais d'un caractère moral et immoral perçu comme tel par les non-civilisés. La distinction qu'ils font, sous réserve de combinaisons accidentelles, entre religion et magie, entre féticheur surtout et sorcier (1), est un fait bien établi en ethnologie.

Ce qui importait ici, c'était de bien poser la question et d'identifier nettement, à ce premier point de vue, moral et religieux. Je n'ai pas l'intention d'envisager en détail la question de fait, qui ne comporte pas de difficultés particulières.

En gros, ces religions se présentent beaucoup mieux que ne le prétendent les savants qui leur refusent purement et simplement tout caractère moral.

C'est une fait digne de remarque, qu'à ce point de vue du caractère éthique de la religion qu'ils professent, les non-civilisés se disposent dans un ordre hiérarchique analogue à celui qui leur revient au point de vue du caractère religieux de leur morale. Contrairement aux affirmations courantes des théoriciens de l'évolution, c'est chez les tribus les plus primitives, Pygmées, Australiens du sud-est, Punans de Bornéo, etc., que la religion présente le caractère moral le plus pur, attendu que c'est chez eux qu'elle s'offre à nous, dans sa simplicité, plus purement religieuse et plus dégagée de tout élément magique. L'affirmation contraire, récemmment renouvelée par M. W. Wundt, est en opposition avec les faits les mieux établis. Chez les populations dont l'évolution est plus avancée, nous voyons la religion se mélanger de magie dans des proportions de plus en plus fortes et son caractère moral tendre à s'affaiblir dans la même mesure.

Il y a lieu d'être en garde, lorsqu'il s'agit de juger, non pas tant, à la vérité, de la pureté du sentiment religieux, que de sa profon-

(1) Cfr., dans ce *Compte-rendu*, les conférences du R. P. Trilles.

deur et de son intensité, contre la tendance à considérer ses manifestations au point de vue de leur quantité plutôt qu'à celui de leur qualité. Tout le monde sait que le critère quantitatif en ces matières est fort peu sûr. Peut-être MM. Hose et Mac Dougall n'ont-ils pas évité complètement cette méprise, en ce qui concerne les Punans, dans leur ouvrage, par ailleurs si remarquable, sur les tribus païennes de Bornéo (1). Lorsqu'on étudie de près les vrais primitifs, on constate qu'ils l'emportent sur les non-civilisés plus évolués non seulement au point de vue de la pureté du sentiment religieux, mais encore au point de vue de la profondeur et du sérieux de ce sentiment. Que l'on compare, par exemple, la mentalité religieuse des Négrilles du centre africain, telle qu'elle se revèle dans leurs sacrifices de prémices et celle des Bantous Thonga décrite par M. Junod dans l'ouvrage qu'il vient de leur consacrer (2).

III.

Passons à un autre point de vue et demandons-nous si la religion des non-civilisés conçoit le divin sous des espèces morales, si elle le dote d'attributs moraux. La question est d'importance et revient au fond à se demander dans quelle mesure la religion des non-civilisés mérite d'être appelée une religion s'il est vrai de dire, comme je le crois, avec le P. Bouvier que « toute définition de la religion reste au-dessous et en dehors des données de l'histoire, dès qu'elle refuse ou néglige de dire du transcendant visé par la prière et l'adoration qu'il est au moins imparfaitement perçu comme nettement divin, nettement personnel, *nettement moral* » (3).

Il est courant de refuser au transcendant, tel que la religion des non-civilisés le conçoit, tout caractère moral. Ou bien ce transcendant, dit-on, ce sont des esprits. Or déclare, par exemple,

---

(1) Ch. Hose and W. Mac Dougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, II, 1912, p. 177 ss.

(2) H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, II, p. 385.

(3) Fr. Bouvier, *Article cit.*, p. 406.

M. Hobhouse, ces esprits ni ne s'inquiètent de la moralité de leurs adorateurs, ni ne sont eux-mêmes des personnalités morales. Ils appartiennent à une phase prémorale (1). Ou bien ce transcendant, ce sont des divinités naturistes, êtres ou forces naturels personnifiés, conçus tantôt comme bienfaisants et tantôt comme malfaisants, mais de par leur nature même, et donc essentiellement amoraux. Höffding songe tout spécialement à ces divinités naturistes lorsqu'il écrit : « Sous ses formes les plus basses...., on ne peut pas dire que la religion ait aucune signification morale » (2). De même A. Réville (3). L'école de Wellhausen n'affirme-t-elle pas que Jahvé lui-même, en Israël, n'a pris une signification morale qu'avec les prophètes du VIII^e^ siècle. Ou bien, enfin, ce transcendant peut être un dieu élevé à la dignité de personne morale, mais de moralité réelle mal affermie et qu'il compromet en toutes sortes d'aventures mythologiques de caractère positivement immoral. Dans les formes inférieures de religion, écrit encore Höffding, « les dieux apparaissent comme des pouvoirs dont l'homme dépend, mais non pas comme des modèles de conduite ou des administrateurs d'un ordre moral universel » (4).

En fait, qu'en est-il ? Si la religion des non-civilisés se représentait le divin sous ces trois aspects exclusivement : esprits prémoraux, dieux naturistes amoraux, dieux mythologiques immoraux, il faudrait dire qu'elle ne conçoit pas le divin comme moral, comme pleinement moral à tout le moins. Cependant il faut se garder de toute simplification excessive. Même les cultes qui s'adressent à des esprits tutélaires, aux mânes des ancêtres ou des chefs, à des dieux naturistes ou mythologiques présentent souvent certains éléments moraux dans leur façon de concevoir le divin et dans les fonctions qu'ils lui attribuent. C'est ainsi que tout bénéficiaire de culte auquel ou attribue la qualité d'auteur, de gardien, de vengeur de la mora-

(1) Cité d'après F. B. Jevons, *Introduction to the Study of Comparative Religion*, 1908, p. 211 ss.

(2) Cité d'après F. B. Jevons, *ibidem*.

(3) A. Réville, *Les religions des peuples non-civilisés*, Paris 1883, I, p. 119.

(4) Cité d'après Jevons, *loco laud.*

lité ou de certaines classes de prescriptions morales prend de ce chef un caractère moral. Or nous avons rappelé, dans la première partie de cette conférence, que c'était le cas le plus ordinaire.

Mais la principale réponse à faire et de beaucoup la plus intéressante, c'est que ces trois formes du divin, mentionnées plus haut, n'épuisent pas l'idée que les non-civilisés ou plus exactement certains d'entre eux s'en font. Bien au-dessus d'elles s'élève, en sa simple grandeur, le culte d'un être suprême que nous découvrons chez les plus primitifs d'entre les non-civilisés.

Ces êtres suprêmes nous apparaissent avec des attributs moraux très caractérisés et comme des personnalités vraiment morales. Tel est le cas des êtres suprêmes qui reçoivent le culte des différentes tribus pygmées. Ce sont des personnalités transcendantes, auxquelles sont attribués, la création, la toute-puissance, l'omniscience, le séjour au ciel avec l'omniprésence, une vie sans commencement ni fin ; ce sont des personnalités morales que l'on croit être équitables, bienveillantes, secourables pour l'homme, auxquelles on attribue le rôle de législateur, de gardien, de juge et de vengeur de l'ordre moral, parfois même dans l'au delà. Jamais on ne nous les montre abusant de leur puissance pour satisfaire leurs caprices ou leurs passions. Les naïves conceptions anthropomorphiques qui ont cours à leur sujet n'entraînent aucune dépréciation proprement morale de leur caractère. Ils ne se trouvent pas davantage réellement et originairement engagés dans des aventures mythologiques de nature à porter atteinte à leur caractère moral.

On peut en dire autant, à peu de chose près, des êtres suprêmes auxquels les tribus du sud-est australien rendent un culte, ainsi que l'a montré le R. P. Schmidt, discutant en particulier les allégations de Sydney Hartland. Voici la conclusion du savant ethnologue : « En jetant un regard en arrière sur toutes les qualités que nous croyons avoir revendiquées avec un plein succès pour ces Etres suprêmes, leur éternité, leur toute puissance, leur omniscience, leur pouvoir créateur, leur intégrité morale, leur surveillance sur l'ordre moral, leur bonté et leur providence pour les hommes, la position relativement noble qu'ils occupent partout, le vénération extra-

ordinaire dont ils sont entourés nous devons rejeter le jugement de S. Hartland sur ces indigènes du sud-est de l'Australie et leurs Etres suprêmes : « Un sauvage croit que son dieu est exactement le même être que lui-même ; son dieu reproduit sur une plus grande échelle ses traits intellectuels, moraux et physiques. Le dieu du sauvage n'est pas un « noir divinisé », mais le sauvage lui-même élevé à la puissance *n* ». Nous croyons plutôt que dans les principes de ces Etres, comme dans les traits principaux de leur nature, il se relève des éléments qui dépassent de beaucoup la nature humaine, même élevée à la puissance *n*. Dans l'achèvement du tableau, la nature humaine a pu servir de modèle pour quelques détails, mais non pour poser les éléments constitutifs et la configuration de tout l'ensemble » (1). Cette remarque prend plus de valeur encore, si l'on se rappelle qu'il s'agit, dans l'espèce, de la nature humaine telle que nous la trouvons chez les indigènes du sud-est australien, dont la culture est tout à fait rudimentaire.

Le P. Schmidt examine ensuite les mythes soi-disant scandaleux dont, d'après S. Hartland, l'Etre suprême de plusieurs tribus australiennes, Bundjil, serait le héros et montre que tout cela se réduit à fort peu de chose (2).

Nous pouvons donc dire que la religion des non-civilisés comporte une conception positivement morale de la divinité, dans la mesure du moins où cette religion consiste daus le culte d'un Etre suprême. Or les plus récentes recherches suggèrent pour le culte de ces sortes d'Etres suprêmes une diffusion plus étendue, du moins à une époque ancienne, qu'on n'eût été porté à le supposer. L'ouvrage de M. M. Hose et Mac Dougall sur les tribus païennes de Bornéo (3) et celui de M. Junod sur les Thonga (4) sont fort suggestifs à ce point de vue.

Mais lorsqu'au cours de l'évolution, la croyance en ces Etres

(1) W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, 1910, p. 174.
(2), Idem, *Ibid.*, p. 168 ss.
(3) Voir en particulier le chapitre consacré aux Punans.
(4) H. A. Junod, *Op. land.*, II, p. 406 ss.

suprêmes s'affaiblit et que leur culte cède la place à des cultes inférieurs, la conception éthique du divin tend à disparaître. L'évolution là encore suit la direction inverse de celle que lui assigne l'Ecole évolutionniste. Que l'on compare, par exemple, la psychologie des ancêtres divinisés chez les Thonga, tribu bantouc très évoluée, telle que la décrit M. Junod (1), à la psychologie que les vrais primitifs attribuent à l'Etre suprême et l'on sera frappé de la différence.

IV.

Essayons, en dernier lieu, de voir si le commerce du non-civilisé avec le divin est marqué de caractères éthiques, s'inspire de préoccupations morales.

Nous pouvons d'abord affirmer que, chez les tribus les plus primitives, le culte religieux ne renferme rien d'immoral, ni sacrifices humains, ni danses ou fonctions sacrées de caractère immoral; seule une danse en usage chez les Bochimans pourrait, jusqu'à un certain point, faire exception. Chez les Pygmées, dans la mesure où nous sommes renseignés, les cérémonies d'initiation ne comportent ni mise au secret des candidats, ni rien de moralement suspect. Chez les Australiens du sud-est, ces cérémonies trahissent une inspiration positivement morale, en dépit du caractère fruste et gauche de certains procédés pédagogiques. La situation, sur tous ces points, change sensiblement chez les non-civilisés plus évolués. M. Junod, par exemple, rapporte plusieurs faits typiques dans son ouvrage sur les Thonga (2).

Il y a lieu d'aller plus loin et d'affirmer le caractère positivement moral du culte religieux dans ses manifestations diverses : respect pour le nom de l'être suprême, prières, sacrifices, chez les tribus vraiment primitives. Ici encore moral s'identifie, au fond, avec religieux. Quelques exemples suffiront à préciser et à confirmer notre

(1) IDEM. *Ibid.* p. 385 ss.
(2) IDEM, *Ibid.*, I, p. 183, 488 s.

assertion. « Les Négrilles, écrit Mgr Le Roy, n'ont pas de récoltes, puisqu'ils n'ont pas de cultures. Ils ont encore moins de bétail. Mais vivant de la forêt, ils en offrent les prémices en un sacrifice fort touchant dont nous avons déjà parlé. Sur un feu nouveau, ils font brûler les deux premières noix de nkoula de l'année, que deux jeunes gens sont allé recueillir rituellement au haut d'un arbre et qu'ils ont rapportées dans leur bouche en descendant la tête en bas. Pendant que ces noix brûlent, les petits hommes, dansant et chantant autour du feu nouveau, prient Dieu de continuer à les nourrir. Après quoi, ils peuvent eux-mêmes manger la noix de l'arbre et tous les autres fruits de la forêt qu'ils rencontrent » (1).

Pour bien saisir la haute moralité de cet acte vraiment religieux, voyons ce que devient le sacrifice de prémices chez les tribus plus évoluées. Chez les Thonga, celui qui offre aux ancêtres le luma s'exprime en ces termes : « Voici du tabac (à priser), prenez-en une pincée et ne vous fâchez pas contre moi (par jalousie) quand je prise, ni ne dites que je vous frustre de votre part » (2). C'est un tout autre ton et une toute autre psychologie que ceux que nous découvrons dans cette prière du Boni offrant les prémices du buffle qu'il vient de tuer, du miel qu'il vient de recueillir, du vin de palme qui remplit sa calebasse : « Waka (c'est le nom Galla de Dieu), tu m'as donné ce buffle, ce miel, ce vin. Tiens voilà ta part. Donne-moi encore force et vie et que rien de mal n'arrive à mes enfants » (3).

Les formules de prière, lorsqu'elles s'adressent à l'Etre suprême, révêtent souvent le même caractère de véritable et positive moralité. Voici une formule de prière usitée chez les Wa-pokomo : « Celle-ci est malade. O Dieu donne-lui la paix (la santé), à elle, à son village et à ses enfants et à son homme, qu'elle se lève, aille au travail, fasse la cuisine ; que le bonheur revienne, que de l'autre rive il vienne, que de cette rive il vienne » (4). Chez les Wa-nyika,

(1) Mgr. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 313 s.
(2) H. A. Junod. *Opere laud.*, II, p. 364.
(3) Mgr A. Le Roy, *Les Pygmées*, Tours, 1905, 176 s.
(4) Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 300.

on prie de la sorte : « Eh Dieu, toi ! Nous (sommes) dans la misère nous peinons ; et nous sommes tes enfants. Eh bien ! donne-nous des nuages de pluie, (pour que) les gens gagnent des vivres ; nous te prions, ô toi Dieu, toi notre Père » (1). Chez les tribus plus primitives encore, par exemple chez les Pygmées, ce type de prière doit être fréquent ; mais la prière y étant généralement toute spontanée, il nous est impossible de citer des formules.

Beaucoup d'autres questions se posent devant nos esprits affinés, auxquelles il est difficile de donner une réponse précise et certaine, ne fût-ce que parce que nous sommes en réalité fort mal renseignés sur l'aspect individuel et intime de la vie religieuse des non-civilisés. L'état moral de celui qui accomplit un acte de culte, prière, sacrifice, etc. est-il supposé avoir une importance pour le succès de cet acte ? Je crois qu'il faut envisager, en ce qui concerne surtout les vrais primitifs, la possibilité et même le probabilité d'une réponse affirmative. Etant donné que d'une part ils se font de le divinité une idée morale et que d'autre part ils conçoivent l'efficacité de ces actes de culte comme proprement religieuse et non magique, il est difficile de leur refuser le sentiment que chaque individu n'est pas également qualifié, au point de vue moral, pour traiter avec Dieu. Certains actes ne sont-ils pas supposés par eux exciter la colère de l'Etre suprême et donc disqualifier celui qui s'en est rendu coupable pour se faire écouter de Dieu. La pratique des Euahlayi de confier à un enfant et orphelin la charge de dire la prière qu'on adresse à Byamee pour la pluie est de nature à ouvrir des perspectives (2).

Le non-civilisé regarde-t-il la divinité comme un modèle moral à imiter ? Là encore nous ne pouvons répondre qu'avec beaucoup d'hésitation. Si l'on demandait à un Bautou, remarque Mgr Le Roy, s'il s'applique à imiter Dieu, ce Bantou regarderait très probablement cette question comme saugrenue (3). Il semble, en effet, bien

(1) IDEM, *Ibid.*, p. 301.
(2) MRS. K. L. PARKER. *The Euahlayi Tribe*, London, 1905, p. 8.
(3) MGR A. LE ROY, *La religion des primitifs*, p. 218.

évident que les non-civilisés ne se proposent pas de façon aussi expresse d'imiter la divinité et qu'une pareille question ne pourrait que leur causer un profond étonnement. Mais Mgr Le Roy écrit lui-même en un autre endroit : « Dans l'expression de cette religion vis-à-vis du monde surnaturel qui le domine, nous trouvons chez le Primitif tous les sentiments qui vivifient les religions les plus élevées. » Et il cite parmi ces sentiments « le désir de l'imitation, qui crée une affinité de plus entre l'homme et l'objet de son culte » (1). Je crois qu'il faut faire une place, dans l'âme des vrais primitifs à tout le moins, à ce désir plus ou moins formel, plus ou moins conscient, d'imiter l'Etre suprême et que, par exemple, la moralité pratique relativement élevée des Pygmées trahit l'influence bienfaisante des attributs moraux que l'on attribue à l'Etre suprême.

Le non-civilisé se propose-t-il d'atteindre, par la pratique de la religion, à une moralité personnelle plus élevée ? Lui arrive-t-il de solliciter, pour y parvenir, le secours divin, ou de demander, dans la prière, des biens d'ordre spirituel ? Nous sommes très mal renseignés sur tout cela. De facon générale, il semble qu'il faille envisager une réponse négative, avec la réserve que cette déficience est peut-être imputable plus encore au défaut de culture personnelle qu'à la pauvreté du sentiment religieux ou du sens moral, du moins chez les vrais primitifs. Je n'oserais même pas affirmer qu'il est impossible de se représenter un Pygmée demandant à l'Etre suprême le faveur de pouvoir observer ses lois et de ne pas encourir sa colère. C'est sur ces sortes de faits et autres connexes qu'il serait à souhaiter que des missionnaires avertis des problèmes ethnologiques et expérimentés fassent porter, avec prédilection, leurs recherches.

J'arrête ici ces considérations bien sommaires. Si elles s'écartent sur plusieurs points des idées courantes, j'oserai dire que je ne l'ignore point et n'en suis pas troublé. A la vérité, je les propose moins comme des conclusions qui s'imposent avec une pleine évi-

(1) IDEM, *Ibid.*, p. 297.

dence, que comme des suggestions motivées mais qu'il serait désirable que nos missionnaires s'emploient à contrôler et à préciser.

AUTEURS A LIRE :

W. Schmidt. *Der Ursprung des Gottesidee*, Münster, Aschendorff, 1912. — Edition française moins complète : *L'origine de l'idée de Dieu*, St. Gabriel-Moedling, près Vienne, Autriche, 1910.

— *Die Stellung der Pygmaenvoelker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen.* Stuttgart, Strecker u. Schroeder, 1910.

— *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Voelker.* Hoelder, Vienne, 1910.

W. Schmidt et A. Lemonnyer. *La révélation primitive et les données actuelles de la science.* Paris, Gabalda, 1913.

Mgr A. Le Roy. *La religion des primitifs.* Paris, Beauchesne, 1909.

— *Les Pygmées.* Mame, Tours, 1905.

A. Lang. *The Making of Religion.* London, Longmans, 2e éd. 1900.

LA SORCELLERIE CHEZ LES NON CIVILISÉS,

PAR

H. TRILLES, C. Sp. S.

I.

Féticheurs et Sorciers.

Dans le village paisible, caché sous la verte frondaison des palmiers, une vague rumeur a circulé aujourd'hui : *Ngil* (1) *é shoa,* le sorcier est tout proche, et dans l'*abègne*, la grande maison commune, où seuls les hommes ont le droit de séjourner, les conversations chuchottent, inquiètes : « Pourquoi cette arrivée du sorcier ? »

Puis la nuit tombe, nuit noire, sans lune, sans étoiles ; chacun s'est hâté vers la case familiale, en a barricadé soigneusement la porte de bois, et la famille cause à voix basse : *Ngil é shoa va,* le sorcier est tout proche.

Soudain, dans le noir silence, retentit un cri suraigü que jamais plus n'oublient ceux qui l'ont une fois entendu ; un cri suraigü retentit et plane sur le village, puis c'est une clameur rauque et profonde qui semble n'avoir rien d'humain... les cris redoublent, s'approchent,... chacun se tait, car parler haut serait immédiatement puni de mort... à chaque porte, des coups violents, répétés, et toute lumière, tout feu, a dû s'éteindre aussitôt dans la grande rue du village; une galopade effrénée, des cris, des appels, voix inconnues

---

(1) Le terme générique pour rendre l'idée et le nom de sorcier est : Nnèm. Les Béyèm (plur. de nnèm) sont partagés en plusieurs classes. Les Ngil constituent une de ces classes.

au timbre étrange, hommes ou bêtes, qui sait, les deux peut être ! des flèches volent et frappent cà et là, traits empoisonnés à la strychnine qui ne pardonne pas, des victimes, je l'ai vu, se tordent en gémissant dans les affres d'une agonie sans espoir, les hommes, les femmes, les enfants se taisent terrifiés, puis une porte forcée, des cris encore, une femme, un enfant que l'on emporte et que le village ne reverra jamais, jamais plus... et, de nouveau, le silence lugubre, profond, que nul n'osera troubler jusqu'au matin, étouffant même ses larmes...

Ngil é lura, le sorcier noir a passé.

Et c'est ce sorcier, et non le féticheur ordinaire, c'est ce sorcier noir, son état d'âme, conviction intime ou pure supercherie, sa valeur réelle, sa puissance vraie ou fausse, occulte et mystérieuse sur les hommes, les êtres et les éléments, que je voudrais étudier en vous présentant : LE SORCIER.

Sous peine d'être absolument inintelligible, malgré mon vif désir d'arriver aux faits étranges dont je vous entretiendrai plus loin, il nous faut encore déblayer le terrain devant nous pour dégager la vraie figure, la personnalité réelle du sorcier.

Le sorcier, le vrai sorcier, de quelque façon qu'on le considère, appelant, à son aide, en y croyant ou non, les puissances de l'au-delà, appartient par là même au monde *religieux*, d'où nécessité absolue de dire d'abord quelques mots de la religion.

Le Noir a partout sa religion, son culte avec ses ministres, ses sacrifices et observances rituelles, et il a aussi partout sa morale, constituée par un ensemble de pratiques et de défenses, de tabous ou de totems qui ordonnent sa vie et arrêtent l'essor de ses passions mauvaises.

Si la morale est la mise en pratique de la croyance, l'expression de cette même croyance est le culte extérieur.

La religion a en effet pour base la conviction qu'il existe, au dessus de la nature et de l'homme, des puissances supérieures agissant sur lui, soit à l'extérieur, soit à l'intérieur ; il doit par conséquent se les rendre favorables.

Il est d'autant plus sûr de leur existence qu'il constate des phé-

nomènes extérieurs, tonnerre, éclipses par exemple, et ne peut évidemment les rapporter à ses propres forces, et qu'il entend également au dedans de lui-même une voix étrangère lui reprocher certains actes criminels dont il redoute par là même le châtiment. Son devoir et son intérêt le porteront donc à entrer en relations avec ces puissances par des prières et des cérémonies : ce sera le culte.

Tout d'abord, le culte aura son objet.

Cet objet sera forcément celui des croyances, c'est-à-dire la *Nature*, mais en tant que dominée par deux classes d'esprits :

1° Les esprits (1) proprement dits, bons ou mauvais, toujours invisibles, mais dont la puissance se manifeste surtout par des actes extérieurs, tels vents et tempêtes, ou renfermée dans des objets matériels, tels fontaines et rivières, minéraux ou animaux, etc. par le moyen desquels, et non par eux-mêmes directement, ils agissent sur l'homme. Ces esprits obéissent tous à *Nzame*, le Dieu créateur.

2° Les mânes (2) ou esprits des morts, esprits non plus invisibles mais au contraire perceptibles à l'homme sous leur propre forme, souvent assez vague, larves ou fantômes, revenants, etc. esprits généralement portés au mal et qu'il faut se rendre favorables par des offrandes et des sacrifices qui leur assurent le repos final auquel ils aspirent près de Nzame.

De cette double classe d'esprits à honorer ou à apaiser, naît une double espèce de culte, très différent l'un de l'autre. Ils se mêlent dans la vie courante, mais sans néanmoins se confondre.

Dans et par le culte rituel proprement dit, on peut agir sur les esprits bons ou mauvais. On appelle les bons, comme nous le voyons dans les chants réellement si beaux du mariage et on écarte les méchants comme dans tous les exorcismes, pour les forcer à quitter le village, à s'en aller au loin. Laisser les vivants tranquilles ou les protéger, obtenir ce résultat ou croire l'obtenir

(1) Misissim, c'est-à-dire les souffles, les ombres, etc.
(2) Békhun, les revenants, les esprits des morts, les « doubles ».

par des honneurs appropriés : c'est la religion, c'est l'affaire du féticheur.

Mais s'emparer de ces esprits, de préférence des mauvais ou encore asservir les mânes et forcer les uns et les autres à commettre le mal, ce n'est plus le culte, ce n'est plus la religion, c'est la magie et c'est l'affaire du sorcier (1).

Donc, et nous revenons complètement à notre sujet, dualité existant de façon parallèle : le culte et la magie. Le culte opère ouvertement, en public, de jour, face à tous, et de façon reconnue honore ou apaise les esprits supérieurs ou les mânes ; en un mot le culte est dirigé *vers un bien tout au moins relatif.*

La magie au contraire agit dans les ténèbres, de façon occulte, inavouée, par et devant quelques initiés. *Elle est dirigée vers le mal.*

—

Faire de chaque homme un « ministre du culte » est évidemment une utopie : il faut nécessairement à la société, occupée par mille soins divers, des ministres spéciaux, des intermédiaires qui, grâce à leur formation, connaissent le moyen de relier l'homme aux puissances supérieures.

—

Par suite de la constitution même de la tribu, le culte noir, sera tout d'abord « familial », puis ensuite tribal. Il s'adressera donc aux mânes des ancêtres, protecteurs de la famille, et nul par conséquent ne sera mieux qualifié pour l'exercer que le père de famille lui-même, qui à son tour dressera son fils aîné pour lui succéder dans cette charge.

Mais en même temps qu'il sera le prêtre de la famille, il en sera aussi forcément le médecin, dépositaire des secrets de jadis, guérissant parfois, et plus souvent échouant : c'est le sort de tous les médecins !

(1) Sans doute, il y aurait encore à distinguer une magie naturelle, dérivée par la force des choses de la religion, une sorte de magie blanche, mais nous n'avons pas à nous en préoccuper ici.

Par là même qu'il est en même temps prêtre et médecin, le père de famille entourera l'exercice du culte de la famille d'un rite plus ou moins compliqué : le costume sera particulier, plus ou moins étrange, de façon à attirer crainte ou confiance, tels nos docteurs du moyen-âge et depuis ; le formulaire sera très varié, les plantes y auront le rôle principal, *beaucoup de remèdes seront des remèdes véritables.*

Mais chose très importante et loi qui a bien sa valeur, toutes les fois que le médecin opère en dehors du cercle familial, il se fait payer d'avance. Si la cure réussit, il garde ses honoraires, plus un petit supplément : si le malade meurt, il faut tout rendre, et payer une indemnité ! Mais cela ne se voit qu'en pays noir !

Mais la famille s'accroit vite : elle devient tribu, parfois importante et par la même le culte devient tribal. Mais le chef, absorbé par ses occupations politiques, ne présidera plus au culte que dans des circonstances solennelles. En temps ordinaire, il aura des suppléants, des délégués, dont les fonctions deviendront peu-à-peu héréditaires ou transmissibles à leur choix. De là les féticheurs proprement dits non plus familiaux, mais tribals, qui formeront souvent castes à part, mais toujours sous l'autorité du chef de la tribu. Et les féticheurs seront prêtres, médecins, devins, faiseurs de pluie ou de nuages. Fatalement, ils dériveront vers la magie naturelle, se serviront d'agents que nous ne connaissons pas ou peu, obtiendront même des résultats surprenants. Il serait fort intéressant d'en parler ici, si nous n'avions hâte d'en arriver aux sorciers.

Féticheurs de toute sorte exercent donc un culte et ont un pouvoir reconnu, ouvert, public. Ce sont des fonctionnaires.

Dans l'exercice de leurs fonctions religieuses, les chefs de famille ou de tribu, leurs remplaçants et leurs délégués, seront toujours entourés de *respect.* En tant que guérisseurs, devins, exorcistes même dans les cas de possession, ils jouiront d'une renommée et d'une confiance évidemment proportionnées à leurs succès.

Ce sont donc là les ministres du culte « public », « ouvert », et ce sont eux que les voyageurs, les résidents, les écrivains, et bien

souvent aussi les missionnaires, désignent par suite d'une confusion regrettable sous le terme générique de « *sorciers* », tandis que ce ne sont que des « *féticheurs* ». Ils se plaisent à les dessiner sous des traits grotesques et ridicules, traits justifiés par la forme, mais non par le fond.

Mais, comme nous l'avons vu précédemment, à côté du culte ouvert, public, nous trouvons le culte secret qui n'en est que la contre-façon, culte destiné à asservir dans un but mauvais les esprits de toute sorte, les mânes, les désincarnés, et ce culte secret, c'est la magie, non pas la magie naturelle dont le mobile est bon au moins en principe, et dont le ministre est le feticheur mais la magie noire, dont le mobile est mauvais et dont le ministre, l'officiant, est le Sorcier.

Evidemment, dans la vie courante, et par la force des choses, féticheur et sorcier se confondront souvent dans un même personnage. Tel ou tel individu, ministre religieux respecté dans sa famille, médecin et féticheur estimé dans le public, sera également sorcier, mais alors dans le plus grand secret, si sa position lui permet d'affirmer cette qualité, il sera universellement craint, haï, ne se maintiendra que par la terreur et le meurtre, et tremblera sans cesse pour sa vie.

D'où cette dualité, respect du sacerdoce, haine profonde pour le sorcier.

II.

Les Sorciers.

Position sociale. La position sociale du Sorcier est facile à déterminer : Il n'a ni rang ni place dans la tribu, il n'a point de position sociale.

De même que dans nos nations civilisées, pourrait-on dire, il vit hors la loi, en marge de la société.

C'est l'être détesté et craint par excellence, l'être malfaisant dont il faut se garer, ou mieux dont il faut se débarrasser, lorsque la chose est possible sans danger. Et le noir n'y manque pas.

Cependant, malgré tout, le sorcier existe et pour bien longtemps encore. C'est dans le monde noir, nécessité sociale.

Recrutement. N'est pas sorcier, et ne s'improvise pas sorcier qui veut. Dans certaines tribus, la fonction est héréditaire : le père ou plus souvent l'oncle transmettront à leur fils ou à leur neveu leurs secrets, leur manière d'opérer. Dans d'autres cas, et d'autres tribus, le sorcier se choisira un successeur parmi ceux qui auront brigué sa place, achetant ses secrets le plus haut prix possible. Enfin, et la plupart du temps, après avoir vendu bien cher aux adeptes quelques minces secrets qu'ils exploiteront ensuite de leur mieux, le Sorcier choisit dans sa tribu, ou vole dans une autre, un enfant qui lui succèdera. Cet enfant, m'a-t-on assuré bien des fois, donne dès son enfance, des marques spéciales de sa future vocation, peut-être sorte de possession latente, peut-être pourrait-on dire également d'hystérie, qui le désigne au choix du sorcier, et souvent, il faut l'avouer, les parents y consentent d'autant plus volontiers qu'ils comptent bien plus tard, l'exploiter à leur profit.

Avant de choisir cet enfant, le sorcier, après avoir absorbé une infusion de plantes narcotiques (1), le sorcier, dis-je, se renferme dans sa case, invoque l'Esprit, et s'absorbe dans la contemplation de son miroir magique, ou bien encore devant un récipient rempli d'eau, jusqu'au moment où il voit distinctement les traits de celui qui doit le remplacer. Un sorcier m'affirmait un jour que cette contemplation peut durer jusqu'à huit jours consécutifs, sans qu'il ait le droit de rien prendre durant cet intervalle, sauf la décoction indiquée plus haut. Si, au bout de huit jours, il n'a rien vu, l'épreuve prend fin. Mais il lui faudra renouveler cette épreuve trois fois au moins durant sa vie. S'il l'a renouvelée trois fois sans succès, il n'aura pas de successeur. Si, au contraire, il voit distinctement deux enfants, il les choisira tous les deux, c'est l'ordre de l'Esprit.

Une fois choisi, l'enfant recevra pendant de longues années l'enseignement du maître. Sous sa direction, il apprendra à connaî-

(1) Erythrophlœum guineeese, Strychnos, Pautinystalia Trillesiana.

tre les vertus des plantes, les remèdes, les poisons, les premiers secrets de l'art magique. Mais comme tout cet enseignement doit, comme vous l'avons vu, demeurer très secret, ou rentre en grande partie dans l'art du féticheur, il sera, aux yeux de tous, non pas élève sorcier, mais élève féticheur. Cependant, déjà il suivra le sorcier dans ses expéditions, et en certains cas où le sorcier, sur l'ordre ou l'appel d'un chef, opère dans un village lointain et à l'abri d'un masque, l'enfant sera près de lui portant les flèches empoisonnées et le sac aux remèdes, ou bien encore le précédera dans le village, en agitant une sonnette dont le son fait fuir aussitôt femmes, enfants, et non-initiés.

Mais le temps a passé et l'enfant a grandi. Il est temps pour lui de subir les premières épreuves.

Organisation. La tribu noire est constituée par un ensemble de familles. Pour resserrer ces liens ou encore dans un autre but déterminé, mais connu, guerriers plus dévoués, par exemple, secours mutuel, ou, par la force des choses, dans une intention plus immorale, les chefs et les féticheurs ont créé des sociétés particulières et secrètes ayant leurs rites, leur mot de passe, leur noviciat et initiation et dont ils sont les chefs.

A côté, et par analogie, surtout pour mieux se dissimuler, les sorciers ont formé des sociétés particulières ayant également rites t mot de passe, épreuves et secrets. Ces sociétés sont recrutées parmi leurs clients, et en entrant dans la confrérie, les initiés font un double serment, obéir aveuglément et sous peine de mort à l'Esprit qui commande la société, et qui transmet ses ordres par les chefs, ne jamais révéler, et cela également sous peine de mort, les secrets de la société et en particulier le mot de passe, le nom des adhérents et surtout des chefs. Ces sociétés sont uniquement composées d'hommes, telles par exemple le Yasi des Mpongwés, le Ngil et l'Akhoung des Pahouins ; quelques unes, rares, sont mixtes, mais les femmes y sont toujours en petit nombre, et une ou deux, seules, arrivent aux grades supérieures, telle l'Akouma ; enfin quelques unes, comme le Ndjembwé, ne comprennent que des femmes, sociétés

fondées, non pas tant par les sorciers et les féticheurs que par les femmes seules elles-mêmes pour se protéger contre les abus de pouvoir du mari. Absolument mystérieuses, elles sont ordinairement dirigées par quelques vieilles sorcières. L'initiation y est épouvantablement immorale, et la vengeance en est le but, fréquemment atteint.

Les initiés sont partagés en divers grades. Nous trouvons chez les Fang une société connue sous le nom de Ngil. Le jeune sorcier, pour être admis membre du Ngil, aura à subir tout d'abord les épreuves nécessaires et, une fois membre de la société, les épreuves nécessaires pour devenir Ngil lui-même, c'est-à-dire en somme un des premiers grades des sorciers proprement dits.

Ses chefs ont-ils remarqué en lui des qualités spéciales, qui le rendent propre à devenir lui-même chef Ngil, et non plus simple adhérent, lui-même, de son plein gré, veut-il pénétrer plus loin dans les arcanes de la science magique, il devra, pour devenir chef Ngil, être d'abord admis dans une autre société secrète, plus fermée encore, l'Akhoung. Il en deviendra membre ; comment, nous le verrons plus loin, et à ses côtés, il aura des compagnons, non pas sorciers, mais ayant subi les épreuves simples et ayant passé comme lui du Ngil à l'Akhoung. Etant sorcier du Ngil, le temps aidant et aussi sa perversité devenant plus profonde, il deviendra, après les épreuves nécessaires, sorcier de l'Akhoung et à *ce titre* pourra alors prétendre à être un des chefs du Ngil, la société inférieure. De l'Akhoung, il pourra prétendre plus haut et deviendra, toujours après les épreuves nécessaires, membre de l'Evodou, société qui se recrute, on le voit, parmi les membres de l'Akhoung. De membre de l'Evodou, il pourra prétendre à en être sorcier, et par conséquent pourra par là même être un des chefs de l'Akhoung. Puis, parmi les chefs de l'Evodou, sont enfin choisis les Koun, dont le nombre ne doit jamais dépasser trois, et qui, affirme-t-on, reçoivent directement les ordres de l'Esprit. Au dire de tous ceux que j'ai pu interroger, et ils sont nombreux, les trois Koun seraient, l'un, roi des airs et déchaînerait les vents et les tempêtes, les pluies et les orages à son

gré, le second, roi des eaux et également maître souverain dans son empire, le troisième enfin, roi de la terre, chef des plantes, des animaux, des poisons et des maléfices.

Initiations. Pour faire partie du *Ngil*, qu'exigera-t-on de l'apprenti-sorcier ? Ce sera, chose essentielle, un pas décisif dans le crime, qui le lie irrémissiblement à la Société, et ne lui permette plus de retourner en arrière, sous peine de mort. Ce seront ensuite des preuves variées de son courage et de sa constance, les unes à son propre choix, les autres au choix des maîtres Ngil. Mentionnons seulement les suivantes.

Tout d'abord, il lui faudra donner une preuve de son courage. Pour cela, il devra aller seul, de nuit, (et l'on sait que les noirs ont grand'peur de voyager la nuit), s'approcher d'un village ennemi du sien, et par ruse ou autrement, s'emparer d'un jeune garçon ou d'une jeune fille. Jusqu'à ce qu'il ait réussi, chose qui demande parfois longtemps, il errera ainsi çà et là, véritable bête fauve à la recherche d'une proie, d'autant qu'il lui est interdit, sous peine de mort, de retirer sa demande.

Lorsqu'enfin il a réussi, il revient en hâte trouver les chefs Ngil qui disposent tout pour la seconde épreuve. La scène se passe près du temple du Ngil, à côté d'une monstrueuse statue, idole de terre glaise, où est censé résider l'Esprit. Derrière la statue, est creusé un souterrain. Le ou les récipiendaires, car pour embellir la fête, on a soin qu'ils soient plusieurs, passent d'abord une nuit et un jour sans manger, enfermés dans le souterrain, en fumant le yam (1), et en buvant la liqueur consacrée, le *mana*.

Au commencement de la seconde nuit, après diverses épreuves d'une telle immoralité que je ne puis les retracer ici, on les amène nus au milieu de la clairière disposée devant le temple. On les fait monter sur une sorte d'échelle à longs échelons. Chacun monte tour à tour sur la plate-forme et reçoit une rude flagellation : comme ceux qui l'administrent sont toujours masqués, ils frappent en

(1) Esp. de chanvre.

conscience et le plus fort possible : la lanière employée est en cuir d'hippopotame, et chaque coup trace un sillon sanglant. La fustigation terminée, le patient doit faire trois fois le tour de l'enceinte. Comme la plupart du temps, il n'y parviendrait pas, il a le droit de se faire traîner, mais ne s'y résout qu'à grand'peine, car sur ce sol à peine déblayé et hérissé de bois mal coupés, le supplice est dur. Revenu à son point de départ, il est de nouveau étendu sur la plate-forme, frotté de *sas* ou ortie brûlante, et de piment ou poivre de Cayenne. Si durant tout ce temps, la moindre plainte lui échappe, toute l'épreuve est à recommencer. A la troisième fois, il serait définitivement exclu.

Le lendemain soir, on l'extrait de nouveau du souterrain, mais cette fois, il traîne derrière lui la victime qu'il a choisie. Se passe alors une scène d'épouvantable horreur. La victime subit les derniers outrages, et avant de la mettre à mort, on lui met les organes génitaux à nu ; puis on enlève le foie qui servira à de puissants fétiches et enfin le cœur. Puis la victime est égorgée, brûlée sur un feu de bois, et partagée entre tous les assistants.

Le nouveau membre du Ngil est alors arrosé d'eau lustrale, et cela successivement par chaque assistant; on lui indique le mot de passe et on lui impose solennellement un nouveau nom, signe d'une seconde naissance. Pendant un mois, il demeurera ensuite avec le chef pour être instruit des secrets et des mystères de l'association. Désormais, il est pris dans l'engrenage, et doit marcher, sinon il s'expose à de terribles vengeances, et de la part de ses associés, et de la part des parents de la victime. Il n'a garde de s'y exposer.

Les membres du Ngil portent le nom de Mvon, pl. Bémvon, le nom de Ngil étant réservé aux Chefs.

La partie la plus curieuse de la société est celle des *défenses* que les membres du Ngil doivent observer sous peine de mort :

1° Aller, ou faire ou jouer la sorcellerie dite Evous (sortir l'âme du corps) ;

2° Manger un coq avec un homme d'un clan étranger.

3° Partager le poisson ngol avec une femme ;

4° Les seuls initiés peuvent manger le poison ngone ;

5° — — assister aux danses du ngil. Une femme qui l'essaiera sera tuée ;

6° — — connaître les ossements dont se servent les Ngil ;

7° Les initiés ne peuvent dormir sur le dos ;

8° Les restes des repas doivent être détruits par le feu ;

9° Cracher dans le feu est interdit (défendu aux Esindoua (1) ;

10° Une personne non initiée mourra si elle est embrassée par un Ngil ;

11° Défendu de frapper le bois pourri, bûches ou troncs dans la forêt ;

12° Défendu de couper un morceau de bois à moitié brisé dans la forêt, l'apporter et le casser au village : on doit le couper à la cassure et l'apporter en deux morceaux ;

13° Défendu de se frotter les pieds, l'un contre l'autre, pour en enlever la poussière quand on est couché.

Après les épreuves nécessaires, le Néophyte est donc désormais membre du Ngil : jusqu'ici, rien de particulier. Mais pour exercer son art, il lui faut devenir non plus seulement membre du Ngil, mais bien Ngil en titre, Ngil, c'est-à-dire sorcier, ce qu'il n'est pas encore.

Trois sortes d'épreuves l'attendent. Pour devenir membre du Ngil, il a fourni une victime, il s'est rendu coupable d'un premier meurtre, il a participé au sacrifice. Avançant plus haut, il lui faut aussi aller plus loin.

Comme première épreuve, ou lui demandera tout d'abord de fournir une nouvelle victime, mais cette fois, cette victime ne sera plus un individu quelconque, un étranger, mais une victime choisie parmi ses plus proches parents, sa mère ou sa première fille. Il accomplira un nouveau pas dans le crime.

Au jour désigné, ses futurs confrères, rassemblés dans une clairière de la forêt, nettoient soigneusement la place; nul du

(1) Ndoua veut dire feu. Défense totémique.

village n'oserait en approcher. On a choisi une place où s'élève une euphorbiacée arborescente, nommée Ka. Tout autour, le terrain est déblayé à fond puis l'arbre lui-même est coupé à 50 cm. du sol, et le tronc, dont le bois est mou et tendre, est creusé en coupe profonde. La sève monte peu à peu, visqueuse et narcotique, et remplit environ la moitié de la cavité. A l'heure désignée, vers le milieu de la nuit, le futur Ngil apparaît, portant sur son dos la victime baillonnée et ligottée ; il l'étend sur le sol, dispose la tête au dessus du tronc coupé, puis avec un couteau spécial Mfor, tranche brusquement les carotides : le sang jaillit, coule à gros bouillons dans la coupe... Quand artères et veines sont vidées et que la victime a cessé ses derniers soubresauts, on mélange sève et sang : le néophyte boit le premier, puis tous lui succèdent tour à tour, et l'on ne cesse que lorsque la coupe est entièrement vide. Le corps exsangue de la victime est alors disposé sur un bûcher, rôti légèrement, et partagé en autant de morceaux qu'il y a d'assistants, généralement douze. La chair est aussitôt dévorée, mais les os soigneusement mis à part : remis de nouveau sur le bûcher, on attend qu'ils soient presque carbonisés : ils sont alors de nouveau retirés, partagés en douze. Les traces du hideux festin sont soigneusement effacées, et chacun rentre au village : les os de la victime, réduits en poudre fine, serviront à confectionner de puissants sortilèges.

Un Ngil converti, ou soi-disant tel, m'a affirmé qu'à chaque réception l'Esprit était présent : c'est comme du brouillard, me disait-il, mais du brouillard qui brille, une forme qui ressemble à un homme : on voit surtout ses yeux ou quelque chose de brillant qui en tient lieu, qui éclaire mieux que le feu, il parle, il rit avec nous, mais si on veut le toucher, la main s'enfonce, a froid et il vous punit...

Comment, lui demandais-je ? — Le lendemain, la main a froid, on ne peut plus la remuer jusqu'au sacrifice de la Chèvre (1).

---

(1) Le sacrifice de la Chèvre est un sacrifice d'un autre ordre, dans lequel on offre un chevreau ou mieux un enfant à l'Esprit, figuré ou apparaissant réellement sous la forme d'un bouc.

Un de mes confrères, le P. Morvan, en parlant des Moussocos du Congo portugais, dit à propos du Ngola (1) :

« On cite des sorciers qui ont tué leur mère. Le cœur et le sang de la victime sont triturés ; uis jetés dans un mélange d'huile, de cendres de charbons d'arbres frap és par la foudre, de crins, etc. On y ajoute une ¡ atte de lion et une foule de poisons. Ce mélange est séché au soleil puis mis dans un sachet et embroché dans une tige de fer quand c'est un Ngola, dans une baguette en bois quand c'est un Kochi (Secte plus fermée, Kochi signifie Lion)... Un petit morceau de Ngola se vend parfois plusieurs bœufs, il préserve de l'influence des esprits ».

La seconde épreuve du récipiendaire qui veut devenir sorcier Ngil, est une épreuve de courage et d'endurance personnelle semblable à celle qu'il a déjà affrontée pour devenir membre du Ngil, mais plus rude et plus difficile.

La troisième épreuve dépend, non pas du récipiendaire, mais de l'Esprit lui-même.

Nous parlons évidemment en ce moment comme parlent les noirs eux-mêmes. C'est à l'Esprit seul de décider si oui ou non il veut admettre « les » postulants. « Les », disons-nous, car on attend ordinairement que les néophytes soient trois. Pendant un mois, ils sont renfermés dans une case, bâtie pour eux, loin du village et à l'écart dans la forêt. Le régime qu'ils doivent suivre est très sévère, très peu d'aliments et seulement une alimentation carnée et très épicée ; le poivre et le piment de Cayenne leur sont donnés à profusion. Comme boisson, la sève rougeâtre de l'Elun fortement mêlée d'eau. Cette sève, très narcotique, et poison dangereux, est également usitée dans le poison d'épreuve des Fang, concurremment avec le Mboundou, ou Strychnos, plante dont on extrait la strychnine.

---

(1) Le Ngola est apparenté de près au Ngil. Signification et racine sont identiques. De même le Kochi se rapproche du Khun.

Le sorcier qui doit procéder à la réception, suit le même traitement, mais plus sévère encore, surtout pour la nourriture.

Au bout d'un mois, un vaste espace est débroussé devant les cases par les récipiendaires eux-mêmes, et au milieu, on enfonce fortement dans le sol un poteau haut de 3 mètres environ, et qui se termine en fourche. Sur cette fourche, on attache par son milieu une forte perche longue de 6 à 7 m. environ, mais fixée de telle façon qu'elle puisse jouer librement sur la fourche, montant ou descendant.

Les sorciers étant réunis, et à cette cérémonie on admet parfois des étrangers, ils se placent tout d'abord l'un derrière l'autre, et tournent tout autour de la perche, frappant des mains et chantant l'hymne à l'Esprit, tandis que l'un d'entre eux frappe à coups sourds et répétés trois par trois sur un tamtam entièrement de bois, c'est-à-dire non fermé par une peau tendue.

Les néophytes sont ensuite admis dans l'enceinte : couverts de fumée et de cendres, décharnés, l'œil hagard, sales à faire peur, car durant ce mois toute ablution leur est absolument interdite, ils font vraiment peine à voir. Ils se rangent près de la perche, puis au signal donné, se placent à califourchon à une des extrémités, se pressant l'un près de l'autre et l'étreignant fortement. Naturellement, la perche s'est inclinée sous ce triple poids et touche le sol derrière eux. Le chef des Ngil se place alors sous l'extrémité opposée de la perche, extrémité qui est forcément à cinq ou six mètres en l'air et élève ses mains en forme de coupe.

Après un temps plus ou moins long, tandis que tous les assistants ont imité son mouvement, en continuant le chant, on voit l'extrémité de la perche commencer à esquisser un mouvement de descente vers ses mains, puis accélérer ce mouvement. A l'autre extrémité, les pieds des jeunes gens quittent le sol ; ils se cramponnent de leur mieux à la perche, car s'ils tombent, comme il arrive parfois, c'est un signe que le Ngil les refuse.

Jusqu'à ce moment, rien en somme d'extraordinaire, car au fond, les jeunes gens, en frappant le sol du pied, d'une façon consciente ou non, pourraient parfaitement se prêter au subterfuge, d'autant que l'insuccès serait pour eux très dangereux. Mais peu à peu la perche

s'élève, une des extrémité s'abaisse toujours vers les mains du chef, d'un mouvement lent, presque insensible : puis, lorsqu'elle est devenue parfaitement horizontale, le mouvement s'arrête; à ce moment, les mains du chef sont à 0,50 cm. de la perche, les pieds des jeunes gens, à l'autre extrémité, à près de deux mètres du sol, sans aucun soutien. Les assistants reprennent le chant en tournant trois fois autour, puis s'arrêtent de nouveau. Le chef alors, tenant toujours les mains élevées, fléchit lentement le genou, puis descendant toujours, s'assied et se couche, les mains sur la poitrine, et l'extrémité de la perche accompagne ce mouvement : les jeunes gens sont alors dans une position presque horizontale, ils ne doivent pas dire un mot. Puis le chef sorcier se relève comme il s'était couché : la perche se relève, et quand elle est de nouveau horizontale, les assistants tournent de nouveau autour ; puis le chef tourne lentement les paumes de ses mains vers la terre et en même temps, les jeunes gens redescendent. Dès qu'ils sont à terre, les assistants poussent un « Yo, yo » éclatant : l'épreuve a réussi.

Pendant toute la cérémonie, le chef semble inconscient, et agir dans une sorte de somnambulisme, d'aucuns diraient de possession latente : je pencherais plutôt vers cette dernière opinion, avec les noirs eux mêmes : Ngil é ne ñe éti n'ébo, disent-ils, l'Esprit du Ngil agit en lui. La cérémonie terminée, le chef tombe raide, sans flexion des membres; on l'emporte et on l'arrose d'eau lustrale : la crise prend fin aussitôt.

Les jeunes gens sont ramenés à la case, où les attendent encore diverses cérémonies peu intéressantes : on les baigne d'eau lustrale par tout le corps, ce qui est loin d'être de trop, car ils en ont grand besoin, on leur impose un nom qui sera désormais celui auquel ils répondront, et ils rentrent dans leur village, où personne ne doit les remarquer, et ne le fait d'ailleurs, sachant que ce serait s'exposer à un châtiment sévère. Les Ngil ne pardonnent jamais.

Initiation de l'Akhoung. — Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent de l'Organisation des Sorciers, le sorcier Ngil peut aspirer à un degré plus haut dans la hiérarchie et pénétrer

dans l'Akhoung, ce qui lui permettra de devenir non plus simple sorcier, mais chef Ngil.

Il présentera donc sa candidature qui, en sa qualité de sorcier, a toutes chances d'être agréée.

Il aura tout d'abord à subir les épreuves communes à tous ceux qui veulent faire partie de l'Akhoung, épreuves de trois sortes, de même que dans la réception du Ngil, mais différentes.

Reçu membre de l'Akhoung, le sorcier Ngil aspire à devenir sorcier de l'Akhoung. Pour obtenir ce titre, les épreuves seront toujours au nombre fatidique de trois. Epreuve de victime, épreuve d'endurance, épreuve de l'Esprit.

Epreuve de victime. — Jusqu'ici, comme nous l'avons vu, les épreuves, quelles qu'elles soient, ont subi une marche croissante. Dans la première épreuve, la victime réclamée a d'abord été une victime indifférente. Dans la seconde c'est une victime de sa propre famille, de son sang. Cette fois, ce sera, sous une forme figurée, lui-même qui sera la victime. Après une réclusion d'un mois dans la forêt et une préparation semblable à celles que nous avons déjà retracées, mais plus sévère encore, au jour désigné, devant tous les sorciers réunis, l'aspirant à l'Akhoung amène une victime humaine quelconque, ordinairement une femme, souvent un captif, ou un enfant volé. Cette victime ne sera jamais de sa tribu. Il l'offre d'abord, la consacre, puis l'immole devant la statue de l'Esprit. La victime ne doit pas être saignée, mais étouffée. Dès que l'agonie a pris fin, victime et sorcier sont étroitement liés l'un à l'autre, poitrine contre poitrine, tête contre tête, bouche contre bouche; pendant ce temps, on a creusé une fosse profonde, trois mètres au moins : on y descend les deux corps avec précaution, le sorcier se trouvant en dessous; le chef s'assure encore que les liens sont bien attachés et l'on recouvre la fosse de branchages au dessus desquels on élève une case de forme spéciale.

Pendant trois jours entiers, le néophyte restera dans cette posi tion, tandis qu'un silence absolu sera fait autour de lui : à chaque sentier de la forêt aboutissant à la clairière, des hommes apostés montent la garde et empêchent tout accès vers lui. Parfois, m'a-t-on

affirmé, le néophyte ne peut endurer l'épreuve et en devient fou. Un missionnaire de mes amis, attiré par les cris forcenés d'un de ces malheureux, força un jour la consigne : il alla découvrir la fosse et fut témoin de ce hideux spectacle.

Au bout des trois jours, le néophyte est solennellement retiré de la fosse, mais on le reconduit dans sa case, toujours lié au cadavre et il demeurera dans cette position trois jours encore.

Pendant ce temps, il pourra manger et boire à volonté, mais en se servant, pour prendre boissons et aliments, non de ses mains, mais de la main droite déliée du cadavre. Un ami mettra chaque mets dans cette main, et tout sera ainsi introduit dans la bouche.

Le sixième jour, l'odeur, on le conçoit, est devenue insupportable mais l'épreuve a pris fin. On détache le patient et on le lave d'eau lustrale, on lui peint le corps entier de poudre rouge et d'huile, (baza) et il exécute au milieu de la clairière une danse sacrée.

On lui apporte alors le cadavre. Avec le couteau des initiations, il détache le poignet droit et prenant la main du cadavre, exécute une nouvelle danse. Cette main est mise ensuite à sécher, et il s'en servira désormais pour certaines opérations magiques. Ce sera un puissant fétiche. On m'a affirmé que la nuit cette main devenait phosphorescente et guidait le sorcier dans sa marche. Mgr Martrou m'a confirmé ce fait. Les sorciers européens du moyen-âge avaient un sortilège presque semblable et se servaient aussi d'une main lumineuse, dite main de gloire, arrachée à un pendu.

Cette main est connue sous le nom de Wokhun, littéralement main du Revenant, ou Mokhun. Il est interdit d'employer ce mot. C'est souvent le *mot de passe* de l'Akhoung.

Epreuve de l'Esprit. — Cette épreuve se fait de jour, mais dans un lieu retiré de la forêt, et suit immédiatement l'épreuve d'endurance.

Les sorciers, chef en tête, se sont réunis près d'un arbre consacré, dont le fruit, longue gousse de plus d'un mètre, est un poison très violent (1).

---

(1) J'en avait un, près de la mission, à l'Abanga. Je le découvris par hasard, au cours d'une promenade dans le bois : pas un des hommes qui m'accompa-

On offre tout d'abord un sacrifice humain à l'Esprit, et tous y participent. Puis on rase la tête du néophyte, on lui enlève ses vêtements, et on le lave dans une eau lustrale, préparée en grande cérémonie, et où neuf plantes ont baigné une nuit. On entoure ensuite les reins du jeune homme avec une ceinture de feuilles de bananier, et il en prend entre ses mains une tige de fleur mâle avec le pédoncule y attaché (symbole pria ique ou plutôt phallique : la plupart des détails de l'initiation se rapportent au culte phallique, à la déification de la virilité).

Le néophyte et le chef féticheur tournent trois fois autour de l'arbre sacré pendant que tous sont prosternés à terre. Puis commence la cérémonie proprement dite : il s'agit de savoir si l'Esprit accepte ce nouveau prêtre de son culte.

Une des racines de l'arbre sacré est disposée en forme de siège (ou bien on en a préparé un au pied, mais avec des branches coupées du même arbre). Le récipiendaire s'y assied. Trois fois les sorciers tournent autour de lui, en l'arrosant d'eau lustrale. A la troisième fois, il entre en « état de possession » Akhoung a shôa, Akhoung a bî ñe óh ! Akhoung est venu, Akhoung le saisit. Le jeune homme tremble de tous ses membres, ses yeux deviennent hagards, c'est une vraie crise, soit hystérie, soit vraie possession. Les sorciers le prennent par la main et s'efforcent de l'arracher de son siège, mais quelque soit leur nombre, ils ne peuvent y réussir : sans faire un effort ni un mouvement, le jeune homme reste comme un bloc de pierre. On lui remet alors le couteau sacré; il se fait par tout le corps de larges incisions sans que le sang coule (fait signalé en cas d'hystérie) et sans montrer aucun signe de douleur. Puis on apporte devant lui le miroir magique, remplacé parfois par un simple vase rempli d'eau et il doit y lire le passé, le présent et l'avenir, suivant

---

gnaient ne voulait s'en approcher : « C'est défendu, me disaient-ils ». La gaîne du fruit, couverte de poils, ressemble à un fourreau de sabre. Ces poils, qui se détachent au moindre ébranlement, donnent la fièvre, et comme je l'ai expérimenté, un fort saignement de nez. Ils entrent dans la composition du fétiche Nsou, fétiche de la Richesse. (J'ai envoyé ce fruit au regretté M. Pierre, du Muséum, qui est mort malheureusement avant de pouvoir le reconnaître).

que chacun l'interroge. A partir de ce jour, il aura ensuite ce pouvoir.

Dès que l'épreuve du « miroir magique » est terminée, le jeune sorcier se relève de lui-même, prend part au festin des victimes, et est ensuite reconduit dans sa case où il restera encore neuf jours pendant lesquels il lui est interdit de prononcer un mot.

Au bout de ces neuf jours, le chef féticheur vient « lui ouvrir la bouche » et lui impose un nouveau nom; après un nouveau sacrifice à l'esprit, on consulte le miroir magique, et le nouveau sorcier y voit distinctement passer la figure d'un animal, d'un poisson, d'un oiseau, etc. Cet animal ou cet être lui seront désormais sacrés et sous peine de punitions très sévères, il ne doit pas y toucher, mais l'honorer d'un culte spécial, c'est son Nagual, tout différent de l'animal totem.

Ayant enfin appris le cérémonial à observer pour appeler le chef esprit de l'Akhoung, il rentre dans son village.

Par là même qu'il est sorcier de l'Akhoung, il devient chef des sorciers du Ngil.

Le fait de la possession semble bien être, dans la majorité des cas, une simple crise d'hystérie, peut-être de somnambulisme. Le patient est évidemment suggestionné par sa longue réclusion, l'absence d'aliments, les boissons qu'on lui a fait prendre, et enfin, par l'action directe des sorciers, magnétiseurs peut-être inconscients mais fort habiles, et qui savent très bien déterminer sur eux-mêmes et sur les autres les crises d'hypnose cataleptique.

Est-ce toujours crise d'hystérie ? A ma connaissance, par deux fois, malgré tous leurs efforts, les sorciers de l'Akhoung n'ont pu réussir à faire entrer en crise et n'ont obtenu aucune espèce de résultat avec deux jeunes gens qu'ils voulaient faire entrer dans leur société. Ces deux jeunes gens, sachant le sort qui les attendait, se refugièrent à la Mission où ils obtinrent asile, et furent instruits. Renseignements pris, on découvrit qu'ils avaient jadis été baptisés enfants en danger de mort et avaient été perdus de vue. Dans le miroir magique, déclaraient-ils, nous avons toujours vu quelque chose de blanc qui nous empêchait de rien discerner. — Et quand

on vous asseyait sur le siège sacré ? — Nous sentions, m'ont-ils répondu, quelque chose qui nous enveloppait ! C'était comme un souffle froid qui voulait entrer et ne le pouvait pas. On le sentait très bien, on ne le voyait pas. — Vous ne l'avez vu à aucun moment ? — Si, à un moment seulement, c'était du vent, des souffles, avec des points brillants, etc... et ils finissaient en disant : C'est bien difficile à dire... et puis c'est fini. Tout cela n'est pas bon, c'est le diable, vrai même, et nous sommes chrétiens.

Que le diable parle dans l'Akhoung, tous nos chrétiens en sont persuadés. Ont-ils tort, ont-ils raison ? Nous avons exposé les faits.

Quant aux faits de l'Initiation de l'Akhoung proprement dite, en les attribuant soit au démon, soit à une influence partie supra-naturelle, partie naturelle mais dépendant de forces encore peu ou mal expliquées, on résume deux opinions qui ont leurs partisans.

Si le démon y joue le rôle principal, il est certain que l'explication est facile et dispense de toute autre sorte de recherche. Elle est même, croyons-nous, un peu trop facile !

Mieux vaudrait peut-être y voir beaucoup d'habileté de la part des chefs sorciers, une part de supercherie, ou si l'on veut le tour de main ; ajoutons-y l'hypnotisme, la suggestion mentale, la divination de pensée qui y jouent bien leur rôle, mêlons y certaines forces naturelles que nous ne connaissons pas encore, des choses incompréhensibles et actuellement inexplicables, peut-être un peu de démonologie, et... l'on a des chances d'être dans le vrai !

L'animal fétiche. — A l'initiation de l'Akhoung, peut-être à celle du Ngil, se rapporte l'animal fétiche qui, dans bien des cas, accomplit les ordres du sorcier ; c'est dans cette initiation que l'animal échange avec l'homme sang pour sang afin que désormais ils s'appartiennent mutuellement.

Initiation de l'Evodou et du Koun. — Quant aux initiations de l'Evodou et du Koun, il est impossible d'en donner aucun détail, et il le sera toujours. Jamais un Européen n'est admis, dans ces réunions, jamais un adepte de ces Sociétés n'osera et ne voudra en dire un mot, jamais il ne se convertira.

Tout ce que l'on pourrait dire, et en se fiant encore sur une similitude de mot et de cérémonies, au moins pour ce que l'on en connait, c'est que la secte des Vodou d'Haïti, secte certainement africaine, pourrait être une réminiscence, peut-être une filiale des Vodou du Centre Africain.

Il resterait beaucoup à dire sur la sorcellerie africaine, et avec ce nombre de pages restreint, notre étude doit forcément rester incomplète. Un jour, nous la pourrons terminer : c'est notre désir et notre espoir.

INTRODUCTION A L'ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE DES RELIGIONS.

(Etude technico-pratique)

L'observateur, le sujet, les observations

PAR

Léonce de GRANDMAISON.

Dans cette leçon, toute simple et pratique, nous considérerons successivement :

I. — L'observateur ;

II. — le sujet des observations (individuel ou collectif) ;

III. — la façon de noter et d'utiliser les dites observations.

I.

L'Observateur.

Il n'est pas *tabula rasa.* Il ne peut pas le devenir et, quoiqu'en aient pensé certains esprits superficiels, il ne doit pas chercher à le devenir. Il ne ferait ainsi que tout gâter.

Donc l'observateur a ses convictions intellectuelles, religieuses et philosophiques ; ses habitudes et biais de sensibilité religieuse ; sa logique ; il a surtout sa religion.

De tout cela comment se servir ? — Je réponds d'un mot : s'en servir *pour comprendre et interpréter ce qu'on va lui dire*, ou ce qu'il va observer, au cours de son enquête, — mais *non pour assimiler ceci à cela.*

Pour comprendre, il est absolument nécessaire d'avoir des points de repère, des points de comparaison, et déjà comme des clefs. Comme pour le déchiffrement des hiéroglyphes : ç'a été un grimoire jusqu'au jour où les noms divins et royaux ont fourni à Champollion une première série de signes, qui ont permis, de proche en proche, d'interpréter les autres.

De même, en matière d'observations religieuses. Et je ne crains pas de dire que l'impiété, même négative, de certains explorateurs les rend incapables de comprendre une bonne partie de ce qu'ils voient pourtant, ou de l'interpréter convenablement. La laïcisation progressive, plus ou moins complète, de beaucoup d'institutions (calendrier, contrats, actes majeurs de la vie familiale) tend naturellement à faire négliger ou même omettre bien des observations qui peuvent avoir une importance religieuse capitale. Au contraire, plus l'observateur sera pénétré par la pensée religieuse, mieux il sera en mesure de discerner, sous l'étiquette et les coutumes, les libellés et les démarches, ce qu'il peut y avoir de religion implicite.

Un touriste superficiel, assistant à telle ou telle de nos fêtes populaires (kermesses, ducasses, « pardons ») pourrait fort bien se méprendre, méconnaître entièrement l'origine religieuse de beaucoup de ces fêtes. A plus forte raison quand il s'agit de traditions et d'usages de peuples très différents des nôtres : certaines survivances, certaines traces religieuses de la plus haute importance échapperont à l'observateur insuffisamment averti. C'est ainsi que dans les coutumes et les mythologies Australiennes, où beaucoup ne voyaient que magie, folklore, totémisme, tabouisme, Andrew Lang, et le P. Schmidt ont discerné des traces non équivoques de croyances anciennes très hautes, d'un culte rendu au Dieu Bon, « All Father ».

Mais il est manifeste que cette clef ne peut être maniée que par des hommes vraiment religieux, et interprétant ce qu'ils voient à l'aide d'une religion personnelle, pratiquée, approfondie. Une connaissance purement livresque, même très étendue, ne saurait suppléer à l'autre, et risque même d'induire en erreur. A ceux qui n'auraient que cette connaissance, l'essentiel échappera souvent :

ils ne verront que simagrée, ou grossière superstition dans certaines cérémonies où un homme religieux pourra constater un vrai sentiment religieux, parfois fort élevé. Ce dernier se rappellera à propos tel ou tel de nos usages chrétiens, et ce qui peut se trouver de religion véritable, de culte en esprit et en vérité dans des pratiques (prières répétées, invocation des saints, etc.) où un touriste ne verra que bredouillements et mécaniques. Combien plus *juste* et plus *exacte* la vue de Louis Pasteur, louant, sur la fin de sa glorieuse carrière, la foi de la paysanne bretonne !

Il faut donc se servir de sa religion pour comprendre et interpréter non seulement les actes et coutumes de ceux qui ont le bonheur d'être chrétiens, mais les autres même. Ce point est si clair que je m'en voudrais d'y insister.

Mais interpréter n'est pas assimiler. Une religion consciente et profonde servira autant et plus à distinguer qu'à comprendre : elle nous revèlera non seulement les ressemblances et les analogies, mais les différences et les contrastes existant réellement sous des similitudes extérieures, littérales. Le même geste peut incarner les pensées les plus diverses ; des formules et des comparaisons très voisines peuvent servir aux incantations détestables, non seulement areligieuses mais irréligieuses, d'un magicien, et aux implorations ou invocations d'un prêtre.

Faute de l'intelligence profonde que donne une religion pratiquée, des savants illustres se laissent aller aux assimilations les plus déplacées, parfois les plus saugrenues. J'ai cité ailleurs quelques exemples, et le P. Delehaye, dans son livre sur *les Légendes hagiographiques*, en apporte d'autres.

Tel détail iconographique servira de base à des échafaudages d'hypothèses vraiment insensés (La Vierge aux Sept-Glaives comparée par M. Gaidoz à la déesse babylonienne Istar). Tel mot mal compris (*adorare*) fait dire à M. G. Frazer, dans le *Golden Bough*, que S. Colomban se faisait *adorer* de ses disciples.

Un bon observateur religieux se tiendra en garde contre ces assimilations hâtives, toujours si tentantes parce qu'elles font rentrer dans des cadres connus et familiers des faits qui apparaissaient

d'abord si étranges et si lointains. Il y a là un danger analogue à celui qui a arrêté si longtemps la science des étymologies : les ressemblances verbales, superficielles, ingénieuses : *cadaver* (caro data vermibus !) Un observateur *chrétien* le fera d'autant plus qu'il aura comme clef et terme de comparaison une religion tout à fait différente de celle (quelle qu'elle soit) qu'il aura à étudier. Différente spécialement en deux points (nous ne considérons ici que la description à faire) : la religion chrétienne est intégralement « moralisée » ; elle est pleinement cohérente et intellectualisée.

1. Comme telle, elle induirait aisément en erreur l'observateur : habitué à une cohérence logique explicite, reconnue, allant jusqu'au détail, telle que toute contradiction lui apparaisse inconcevable, il lui sera naturel de traiter d'après ces canons l'objet de ses observations religieuses, et d'interpréter, de plier, au besoin de supprimer comme aberrants certains éléments de sa matière. Ce serait une grande faute ! Les contradictions les plus choquantes peuvent coexister, et coexistent en effet dans la plupart des religions positives non-chrétiennes. Presque jamais la valeur d'exclusion de certains concepts n'est logiquement poussée à bout. L'hénothéisme, s'il n'est pas, comme le croyait Max Müller, un stade spécial à certaines religions, est du moins un procédé très répandu (en Egypte, dans la Babylonie et l'Inde) et ce procédé attribue les noms divins et toutes leurs conséquences (omnipotence, prééminence, indépendance absolue), successivement à plusieurs Termes divins très différents.

Tout de même, les attributs divins les plus éminents sont très souvent offusqués, dans le culte, dans la prière, dans toute la vie religieuse, par des puissances secondaires, tout à fait inférieures, mais censées plus redoutables parce que moins bonnes, ou méchantes. C'est le cas pour beaucoup de religions de l'Afrique.

Enfin tout ce qui est chronologie, même élémentaire, logique historique, etc... semble perdre ses droits dans le domaine religieux : les plus invraisemblables généalogies, sont admises imperturbablement. Tout près de nous, les Néo-Théosophes de l'école de Mrs. Annie Besant font profession d'admettre que le Christ réel,

historique, est antérieur d'un siècle à l'ère chrétienne, et n'a rien de commun que le nom avec Jésus de Nazareth. Et, *en même temps*, dans les mêmes ouvrages, ils lui attribuent tel ou tel des épisodes évangéliques ou des légendes talmudiques qui impliquent un cadre historique (rapports avec les Hérodes, Ponce-Pilate, etc.) *postérieur d'un siècle* au temps où ils font vivre le Christ réel ! Et ces auteurs sont des esprits européens, d'origine chrétienne, non dépourvus de culture !

2. La religion chrétienne est intégralement « moralisée ». Nous savons tous que Dieu ne se contredit pas, n'autorise pas le mal moral, que « non sunt facienda mala ut eveniant bona », etc... Nous nous sommes si heureusement habitués à dissocier l'idée, la notion religieuse de celle du péché, du mal moral quel qu'il soit, qu'une conflation de ces deux termes nous parait inconcevable, monstrueuse, impossible.

Sous ce rapport aussi l'admirable transcendance éthique de notre religion pourrait nous induire en erreur. En réalité, les deux domaines, religion et morale, ne sont jamais tout à fait séparés dans les religions positives. Il existe toujours une morale religieuse, commandée et mise sous la sauvegarde de la religion.

Mais presque partout aussi, l'on admet que certaines actions, qui partout ailleurs seraient mauvaises et défendues, acquièrent par le fait d'être pratiquées ou commandées par les dieux, une sorte de moralité supérieure, qui les rend non seulement acceptables, mais louables, méritoires, voire indispensables.

Les sacrifices humains, l'hiérodulie, les prostitutions sacrées en usage chez presque tous les Sémites, et dont le Code de Hammurabi (n. 178 sqq) porte trace, sont les plus frappantes, mais non les seules, de ces aberrations.

Tout de même, l'attribution aux dieux et déesses d'actes qui, chez des hommes, seraient ridicules ou criminels, le choix de symboles religieux d'un caractère obscène (tels que le *lingam* hindou, et tous les cultes phalliques), enfin les éloges donnés à la religiosité d'un homme, sans aucun égard à ses crimes et à sa conduite morale, tout cela, qui est de l'histoire, nous paraît si choquant, si

contraire au sens religieux le plus élémentaire, qu'il nous est très difficile de décrire correctement de tels faits, de telles coutumes; de les interpréter justement. Nous sommes *a priori* tentés, ou de les exclure du domaine religieux, ou de leur refuser TOUTE valeur de religiosité sincère.

En réalité, beaucoup de ces pauvres gens ont reçu ces symboles et ces rites par tradition, et les considèrent comme soustraits, par leur caractère même, à toute appréciation morale. Ainsi peuvent-ils rendre un culte sincère à travers cette forêt d'impurs symboles. Si ces tristes aberrations abaissent également et le niveau moral, et la conception de la Divinité de ces peuples, ils n'en abolissent pas pour autant l'intention d'honorer, d'adorer, de fléchir la Divinité.

II.

Après l'observateur, le sujet des observations, individuel ou collectif.

Comme source de renseignements et d'information, on se gardera bien de prendre n'importe qui. Supposons quelque Japonais instruit, rompu aux méthodes modernes, le Prof. Anesaki, par exemple, venant faire une enquête (le cas est arrivé) sur notre religion catholique. Il vient à Louvain et pourrait sans doute difficilement mieux choisir son point d'observation. Va-t-il interroger le logeur chez lequel il a pris pension ? Il risque de tomber, même à Louvain, sur un homme indifférent, fort mal instruit de sa religion, peut-être nettement irréligieux. Quels renseignements, quelles interprétations pourra-t-il recueillir ? Des lambeaux épars, des erreurs, des informations tendancieuses et biaisées. Ou bien s'adressera-t-il à quelque personne qu'une nécessité de commerce aura conduit à savoir un peu de japonais ? Notez qu'il en sera bien tenté ! Mais qui ne voit qu'un pareil homme peut fort bien parler le japonais d'une façon telle quelle, et être profondément ignorant de la religion chrétienne et catholique, ou très mal disposé envers elle ?

Non, s'il veut être sage, le Prof. Anesaki s'adressera d'une part aux maîtres autorisés qui enseignent ici la théologie, la morale, l'histoire ecclésiastique. Il recueillera d'eux quelques adresses d'autres personnes, simplement mais profondément chrétiennes, menant dans le monde ou dans le cloitre, une vie religieuse fervente, exemplaire, allant s'il se peut jusqu'à une sorte d'héroïsme.

Eh bien ! c'est de cette sorte qu'un bon observateur religieux doit discerner les démarches à faire, et celles à éviter. Il est évidemment sollicité de s'adresser d'abord et surtout : 1° aux gens qui le servent, le logent, l'approchent; 2° aux gens qui, plus souvent en rapport avec des Européens, parlent mieux ou moins mal la langue de ceux-ci : drogmans, interprètes. Ce sont là les tentations du moindre effort, auxquelles on résiste bien malaisement. Or, il n'est pas du tout prouvé (et il y a grande chance, au contraire, pour qu'il n'en soit pas ainsi), il n'est pas du tout prouvé que ces personnes soient celles qui peuvent le plus exactement le renseigner. Je dis qu'il y a grande chance pour qu'il n'en soit pas ainsi : ces familiers, en effet, voulant lui plaire, gagner sa confiance ou la garder, diront *oui* à ses suggestions plus ou moins conscientes; traduiront très mal dans une langue qu'ils parlent à peine, leurs impressions et croyances religieuses même les plus sincères.

Le sage observateur tâchera de se mettre en rapports directs avec les hommes religieux vraiment autorisés, représentatifs : prêtres, savants, chefs ; il tâchera d'obtenir des renseignements fournis dans leur langue à eux, quitte ensuite à traduire ou à faire traduire ces renseignements le moins mal possible. Il variera ses sujets d'expérience, et si quelque personne jouit d'un prestige religieux imposant (mais il faudra bien du temps à l'observateur, et un long séjour pour s'en rendre compte) c'est à cette personne qu'il s'adressera.

Cette méthode évidemment est difficile, ardue, suppose une longue familiarité avec ceux qu'il s'agit d'observer. Sous ce rapport aucun explorateur, aucun « chargé de mission scientifique », si consciencieux qu'il soit, ne vaudra jamais le missionnaire résidant,

vivant au milieu d'un peuple. Seul ce dernier pourra choisir et trier des informateurs avec toutes les garanties désirables.

Les informations personnelles recueillies auprès d'individus choisis, sont capitales. Indispensables, elles ne peuvent cependant remplacer les observations collectives, sociales. L'assistance aux cérémonies, aux fêtes, aux sacrifices, s'impose à tout bon observateur.

Le simple bon sens suffit à déterminer les conditions désirables. La première est d'assister réellement à des cérémonies réelles. Il faut donc se faire introduire, ne pas se contenter de récits, de « oui-dires », ni de ces parades ou répétitions bénévoles que la bienveillance d'un chef ou d'un prêtre pourrait procurer, organiser ; une cérémonie faite *exprès* pour le plaisir ou l'instruction de l'observateur risque fort de n'être pas sérieuse, ni complète, si même elle n'est pas une simple frime.

Il faut donc assister aux fêtes et rites du peuple, ou d'un groupe de croyants véritables, posant des actes qu'ils estiment valables, religieux, efficaces. Il faut encore s'y faire initier, du moins sommairement, par quelqu'un qui ait l'expérience de ces actes. Sans quoi l'on risque fort de ne pas comprendre ou, ce qui est pire, de mal comprendre, et de bâtir gravement une théorie sur un fait controuvé ou particulier. Dans son livre très médiocre (auquel la collection à laquelle il appartient assura cependant du crédit) sur la *Psychologie des religions* M. Raoul de la Grasserie range, parmi les 3 parties ESSENTIELLES qui constituent le sacrifice catholique, la Profession de foi, la récitation du *Credo*. Cette énorme bévue ne lui serait pas échappée si, au lieu de prendre pour point de départ une Messe solennelle, comportant le *Credo*, il avait assisté à une Messe des Morts, ou à une Messe du rite semi-double, ou double-mineur sans Credo. Si un auteur d'origine chrétienne peut se tromper de cela, on peut juger quelles précautions doit prendre un observateur de rites entièrement nouveaux pour lui, d'une religion qu'il n'a jamais pratiquée !

Ceci nous amène à formuler une 3me condition, sans laquelle les autres perdraient presque toute valeur scientifique. Il ne suffit pas

d'assister *une fois* à une cérémonie, même en y comprenant quelque chose. Des détails accidentels pourraient prendre dans ce cas, une importance exorbitante et masquer l'essentiel. *Testis unus, testis nullus :* cet adage entendu avec les précautions qui s'imposent, a sa valeur ici. Notre Japonais de tout à l'heure, assistant à une Messe dite en présence de l'Evêque, conclurait que le Pontife principal, chez les chrétiens, ne sacrifie pas lui-même, mais seulement par procureur, sans doute à cause de sa dignité. Et Dieu sait quelles inductions il pourrait tirer de cette « observation » !

Assister personnellement aux cérémonies réelles, sérieuses ; y assister en les comprenant, en suivant la marche, l'ordre, les rites, les gestes, les formules ; — y assister s'il se peut plusieurs fois, en des temps divers, avec des officiants différents ; — tâcher enfin d'en pénétrer l'esprit véritable, la portée, les limitations, telles semblent être les conditions essentielles d'une bonne observation collective.

III.

La façon de noter et d'utiliser les dites observations.

Supposons fait, et bien fait, ce double travail d'information personnelle et sociale. Nous nous trouvons en présence d'un matériel considérable, en possession d'éléments nombreux et choisis. Reste d'organiser et d'interpréter ces richesses.

La notation d'informations complexes, et surtout religieuses, n'est pas du tout ce qu'un vain peuple pense. *Il y a fiches et fiches :* il y a même documents et documents. L'usage des photographies, des croquis, des plans est excellent. On peut cependant en abuser; la photographie ne choisit pas, ne fausse pas (trop), mais le photographe choisit. L'image qu'il joindra à son texte représente après tout un seul moment, une seule attitude, et il se peut que ce moment soit presque insignifiant, même en étant pittoresque, que cette

attitude soit religieusement négligeable, même si elle s'est produite au cours d'une cérémonie religieuse.

Pour éviter ce grave défaut dans la mesure du possible, il n'est (avec le tact, le flair, l'intelligence de l'observateur) que de multiplier les documents, de les varier. Toutefois c'est l'intelligence de l'observateur qui joue ici le premier rôle : un amas de fiches peut être considérable et assez insignifiant. Ici encore il faut en revenir à l'excellence de la méthode persévérante, des observations suivies, de la longue enquête.

Elle, et elle seule, permettra de suivre la règle d'or tracée par S. Paul : πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε : jugez tout, ne retenez que le bon, que l'important, que l'essentiel. Aucune habileté ne peut suppléer à « la patience et longueur de temps » : les proportions réelles, la perspective réelle ne sont pas possibles à dégager sur des éléments trop peu nombreux, trop dispersés, en un mot *superficiels*.

Cela est vrai de toute observation appliquée à des matières complexes.

C'est spécialement vrai des observations *religieuses*. Pourquoi ?

D'abord parce que la matière est complexe. Mais encore plus parce qu'elle est surtout TRADITIONNELLE et SYMBOLIQUE.

TRADITIONNELLE et donc ayant pris au cours des temps, pour des raisons historiques, quelquefois obscures et ignorées, des formes particulières mystérieuses, peu voyantes. Revenons toujours à la vraie religion, à celle que, par le grâce de Dieu, nous connaissons et pratiquons. Dans une fonction solennelle, ce ne sont pas toujours les rites les plus sacrés, les plus essentiels, qui frapperont un observateur mal averti. La consécration s'opère par une récitation, faite à voix basse (dans la Messe selon le rite Romain), de quelques formules brèves. Le chant de l'évangile, ou même les encensements de l'offertoire ont chance de passer pour plus importants auprès d'un spectateur attentif, mais non instruit.

La matière des observations religieuses est également SYMBOLIQUE. Et ce trait, fort général, rend l'interprétation incomparablement plus malaisée. Derrière le sens obvie de certaines paroles, de cer-

tains rites, il y a une signification profonde, qui est la principale. Le symbolisme constitue une langue nouvelle, accessible aux seuls initiés. Parfois, il est vrai, un geste sera interprété en des formules qui en relèveront la portée. Parfois, mais pas toujours. Souvent des allusions rapides, un rappel à peine visible, auront pour mission de faire revivre, dans l'âme des croyants, des doctrines considérables, des émotions profondes. A les prendre en elles-mêmes, abstraction faite de cette portée symbolique, ces notations brèves pourront sembler négligeables, insignifiantes.

Là réside une des difficultés majeures de la tâche que nous essayons de définir. Elle gît dans la nature même de ce qu'il s'agit d'observer et d'interpréter. Cette difficulté ne peut-être vaincue que par un homme ayant une vie et des connaissances religieuses personnelles, et approfondies. Un tel homme sera, en face d'une manifestation religieuse, comme un instrument de résonnance bien accordé, complet, vibrant. Il sera en pouvoir de discerner, de sentir, de comprendre ce que d'autres ne percevront que comme un spectacle, ne liront que comme un document écrit dans une langue ignorée. Il sera comme un excellent philologue devant une langue nouvelle à déchiffrer, v. g. le *soghdien*.

Cet observateur parfait (ou le moins imparfait possible) et en tenant compte par ailleurs de ses dons, inégaux et toujours lacuneux, de perspicacité, de finesse, de clarté d'esprit individuelles, c'est le missionnaire. Le missionnaire n'est pas seulement un résidant, un hôte fidèle et durable de ceux parmi lesquels il ne passe pas, mais vit; il n'est pas seulement l'ami de plusieurs de ceux qu'il a à observer, il est encore un homme religieux, un croyant, un ami de Dieu et des choses divines.

Cette dernière qualité lui confère une sympathie générale, une divination intelligente, nuancée d'une immense compassion, pour les errements, les essais, les traditions indigentes et parfois perverses, — les rites inefficaces et cependant sincères, — les documents religieux où quelques vérités traditionnelles sont noyées parmi une frondaison touffue d'erreurs et de vaines croyances — qu'il prend à tâche de décrire, d'interpréter, de critiquer.

BIBLIOGRAPHIE.

Il est impossible d'établir ici une bibliographie complète. Durant la première Semaine d'Ethnologie religieuse, plusieurs auteurs ont donné d'excellents principes se rapportant à ce sujet : *Compte-rendu analytique* (Paris et Bruxelles, 1913), p. 198-225 : L. Cadière, H. Trilles, A. De Clercq.

Il y a quelques observations à recueillir dans les *Manuels de méthode historique :* Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos ; Ernst Bernheim et surtout Léopold Fonck, *Wissenchaftliches Arbeiten*, Innsbrück, 1908 ; adaptation française Bourg et Décisier, Paris, 1911.

On tirerait un très piquant « Traité des principales erreurs et bévues à éviter sur ce terrain » des écrits d'Andrew Lang, en particulier des Préfaces pleines d'humour, et des *papers* où il apprécie les ouvrages de ses collègues.

Certains livres récents, comme ceux du P. Antonin Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* Paris, 1908 ; de Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909 ; F. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, etc. offrent de très bons spécimens d'observations. La Bibliothèque *Anthropos* se donne pour tâche de réunir des monographies scientifiquement établies (Münster, Aschendorff).

INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE.

(*Étude théorique*).

Objet, division, méthode, portée de la psychologie religieuse,

PAR

M. P. DE MUNNYNCK, O. P.

(Résumé)

Le croyant catholique, en possession de la révélation chrétienne par le magistère infaillible de l'Eglise, ne reconnait qu'*une* religion, possédant une valeur absolue, et lui ouvrant la seule voie divine vers l'éternelle béatitude. Fidèle aux enseignements du Concile du Vatican, il reconnait la valeur de la raison, capable de démontrer avec certitude l'existence de Dieu, et le rapport de l'âme humaine à son Créateur; mais il sait d'autre part que la miséricorde divine l'a appelé à la vie surnaturelle par la grâce du Verbe incarné, le Christ Jésus; et dès lors il affirme de toutes les énergies de son âme, avec toute la fermeté d'une certitude surnaturelle, qu'il n'y a de salut que dans l'église du Christ, et que la religion catholique est *la* religion tout court.

Aussi il constate avec douleur que les travaux récents de « psychologie religieuse » semblent placer sur la même ligne, au même niveau naturel, la religion surnaturelle du Christ et les multiples « religions », parmi lesquelles on n'hésite pas à compter les superstitions les plus enfantines et les plus abjectes. La psychologie

religieuse est devenue une source abondante d'indifférence et d'irréligion; son action a été si délétère que l'exploration de ce terrain par les psychologues croyants est devenue une impérieuse nécessité.

Il faut faire de la psychologie religieuse, telle qu'elle résulte de l'analyse de l'âme catholique. Il ne lui appartient pas à coup sûr de surprendre par l'introspection très naturelle la réalité surnaturelle de la grâce (1); elle n'est et ne peut être qu'une science très naturelle. Mais il importe d'opposer les « expériences religieuses » de l'âme vraiment catholique aux fantaisies et aux horreurs, que les psychologues les plus autorisés ont répandues en ces derniers temps.

Contentons nous d'examiner successivement : 1° l'objet de la psychologie religieuse, c'est-à-dire la nature de la religion, au point de vue psychologique ; 2° la division de cette importante étude; 3° la méthode qu'il importe d'y employer; 4° enfin la valeur de ses résultats.

I.

Objet de la psychologie religieuse.

Toute science se définit par son objet; il importe par conséquent de déterminer ce qu'est, *pour le psychologue,* un phénomène religieux.

Or il n'est pas un aspect de la nature humaine où l'on n'ait placé le siège principal, le cœur même de la religion. — Depuis le dix-huitième siècle jusqu'à nos jours on trouve sans peine des définitions qui paraissent placer le noyau psychique de la vie religieuse dans l'intelligence. C'est ainsi que, tout récemment encore, Goblet d'Alviella proposa la formule : La *croyance* à la réalité d'êtres surhumains qui interviennent d'une manière mystérieuse dans la des-

(1) Cfr. ci-dessous : La portée des explications psychologiques.

tinée de l'homme (1). Cependant sous l'influence du criticisme et des tendances pragmatistes contemporaines la plupart des théoriciens ont été amenés à placer le centre de la vie religieuse dans le sentiment. Tout le monde sait ce qu'en disent Gœthe, Schleiermacher, Herbart, Sabatier ; on voit de nombreux psychologues identifier sans réserve « religion » et « sentiment religieux » (2). — Enfin certains auteurs semblent plutôt s'appesantir sur le facteur volitionnel et l'activité externe. Ne citons que Marshall qui en arrive à exclure explicitement les vues rivales. La subordination des tendances égoïstes (individualistic), dit-il, aux tendances altruïstes (racial) me paraît l'essence même de la religion. La croyance à une divinité, qui s'y rattache généralement, n'est au point de vue psychologique qu'une annexe plutôt qu'un élément essentiel du sentiment religieux (3).

Mais on finit par s'apercevoir que ces vues exclusives ne sont pas défendables. De fait la religion, *psychologiquement considérée*, intéresse la personne toute entière. C'est notamment l'avis d'Edward Caird (4), de R. Eucken (5), de J. Leuba (6), de G. B. Cutten (7). La diversité même des définitions nous avertit que la religion doit être, comme structure psychologique, aussi large que la vie humaine, et comme d'autre part elle possède une indéniable unité, force nous est de la considérer comme une très ample « unification ».

Lorsqu'on considère le « torrent de la vie consciente » on remarque que des tourbillons s'y établissent. Certains intérêts deviennent dominateurs, et des éléments multiples tournent autour d'eux. Ces groupements peuvent devenir à leur tour, et dans leur ensemble, des éléments subordonnés, tournant dans une orbite

---

(1) Cfr. *Almanacco del « Coenobium » pel 1912.*

(2) Cfr. par exemple : Murisier : *Les maladies du sentiment religieux* et la psychologie récente de Ebbinghaus et Dürr.

(3) Cité par Moses : *The pathological aspects of religion.*

(4) E. Caird : *The evolution of Theology in the greek philosophers I.*

(5) Rudolf Eucken : *Hauptprobleme der Religionsphilosophie.*

(6) James Leuba : *The psychological origin and the nature of religion.*

(7) G. B. Cutten : *The psychological phenomena of Christianity.*

régie par un intérêt plus élevé encore ; et l'on conçoit sans peine un idéal où la vie tout entière serait unifiée sous un but souverain.

Du choix de ce but suprême dépend la noblesse de la vie. Il peut se placer à tous les niveaux de la personne humaine : dans la vie des sens, dans l'imagination poëtique, dans le vrai scientifique, dans l'activité et la vertu. Mais l'homme s'élève, par ses vues intellectuelles supérieures, au-dessus du monde et de lui-même ; il se découvre comme être relatif, et dès lors peuvent surgir dans son esprit des vues sur des réalités ultra-phénoménales, et enfin sur la Réalité absolue. Il lui devient possible par là même de se dépasser dans l'unification de sa vie, et de placer son but *souverain*, non plus dans le perfectionnement de quelque aspect de sa nature, mais dans le réel ultra-phénoménal qu'il appelle le « divin ». C'est là, *pour le psychologue*, la religion ; et, *toujours au point de vue purement psychologique*, on peut définir la religion, *l'unification de la vie toute entière sous un principe divin* (1).

Evidemment cette définition est « intégrative » ; elle n'élimine point les différences, et constitue un « idéal ». Mais les définitions « abstractives » d'une réalité psychologique n'ont de valeur que pour le logicien ; leur intérêt psychologique est à peu près nul, et il vaut mieux leur attribuer la valeur d'un signe que celle d'une description. Si aucune religion réelle d'une personne concrète ne réalise intégralement l'unification de la vie entière sous un principe divin, aucune vie n'est religieuse ce endant que dans la mesure où quelque élément de pareille unification s'y réalise.

II.

Division de la psychologie religieuse.

Plusieurs seront étonnés peut-être de l'importance que nous attachons à la division de la psychologie religieuse, à ce qui ne peut

(1) Il serait absurde d'opposer cette définition *psychologique* à celles que donnent le théologien et le moraliste. Celles-ci, nous tenons à le déclarer, sont intégralement vraies et se concilient parfaitement avec la nôtre, qui n'est d'ailleurs étrangère ni à St. Augustin ni à St. Thomas d'Aquin.

être qu'une table de matières. Si l'on prend contact avec les publications qui concernent notre sujet on s'en étonnera moins. Dans les études d'ensemble qu'ils ont élaborées, certains auteurs s'attachent à quelque phénomène qui leur parait dominant, comme la conversion, le mysticisme, la lutte contre le mal, etc. ; et ils s'efforcent d'y rattacher toutes les autres manifestations psychiques qui leur paraissent posséder un caractère religieux. D'autres ne semblent même pas avoir cette préoccupation élémentaire d'ordre et de méthode, et se contentent de l'unité que peut donner à leur livre le fil du brocheur. Aucun de ces essais n'est complet, et l'on comprend dès lors qu'un simple plan méthodique peut avoir sa valeur.

Le principe directeur à suivre dans cette division n'est autre que la vieille règle que nous fournit la logique appliquée classique : il faut décrire l'objet en lui-même, afin de déterminer sa nature et ses formes (définition et division) ; il faut ensuite chercher son origine et son évolution (causes) ; enfin il faut déterminer ses résultats. Les deux premiers problèmes peuvent être attribués à une partie générale ; le troisième, notant les différentes manifestations de la vie religieuse, constituera la partie spéciale de la psychologie religieuse.

Dans la première nous aurons ainsi trois chapitres. Le premier doit nous livrer la nature de la religion, au point de vue psychologique ; nous en avons tracé ci-dessus la marche générale en parlant de l'objet de la psychologie religieuse. Le deuxième doit « diviser » la religion. Il est certain que dans l'état actuel des recherches, les cadres que proposent les ethnologues, les géographes, les philosophes, ne peuvent pas servir de base à une classification psychologique. C'est plutôt le point de vue des psychologues qui pourrait rendre des services aux autres disciplines qui s'occupent de religion. Nous devons donc simplement décrire les formes de la vie religieuse, qui à ce point de vue ne peuvent être que ses degrés. Dans la mesure du possible et du nécessaire, il faudrait décrire ces formes depuis l'irreligion absolue jusqu'à cette religion parfaite et exceptionnelle qui s'appelle la sainteté. — Vient ensuite, dans le troisième chapitre, la question très controversée de l'origine de la

religion. Il ne peut évidemment être question ici de l'origine au sens historique ou préhistorique du mot. Aux psychologues toutes les hypothèses émises à ce sujet paraissent singulièrement décevantes; ils y voient, avec Moses (1), « mere guesses in the dark ». Le problème de l'origine psychologique de la vie religieuse peut recevoir une réponse plus certaine. Il s'agit alors de savoir lequel des différents aspects de la nature humaine est le siège du premier germe religieux.

La partie spéciale de la psychologie religieuse est beaucoup plus complexe. Une première distinction est très favorable à la clarté des idées. Il importe de classer dans deux sections différentes les phénomènes généraux, ceux qui résultent de la religion prise en elle-même et réalisée dans un homme idéal ; et les phénomènes différentiels, qui se produisent en raison d'une situation particulière, permanente ou transitoire, du sujet.

Il est utile d'autre part d'envisager séparément, tout en respectant les connexions naturelles, la religion individuelle et la religion collective.

Enfin il est impossible de ne pas tenir compte de la distinction entre les phénomènes normaux et ceux qu'on appelle « pathologiques ». Cependant les réserves les plus explicites et les plus importantes s'imposent à ce sujet.

La « folie religieuse » n'est pas une entité morbide (2) ; la religion n'est jamais ni la cause, ni un élément primaire de la folie ; et ce qu'on se plait à nommer le « délire religieux » n'est jamais qu'un délire banal à remplissage religieux.

Evidemment une forte émotion religieuse, provoquée par une prédication dramatique, une guérison réelle ou illusoire, peut faire éclore une folie latente, comme tout autre choc émotionnel. En outre certaines pratiques religieuses peuvent dissimuler, — ou révéler, — des cas de folie et aboutir à des catastrophes (3). La

(1) J. Moses : *Op. cit.*

(2) Blondel : *Les auto-mutilateurs*. Paris 1906. Cfr. Duprat, dans le *Journal de psychol. norm. et patholog* 1910, p. 183.

(3) Cfr. le travail présentée par le Dr Ladame au congrès de psychologie de Genève, 1909.

plus grande prudence s'impose par conséquent ; l'intervention du psychiatre est souvent nécessaire dans des perturbations d'allure religieuse. Mais il reste vrai, contrairement à ce que paraissent suggérer les titres de certaines publications, qu'il n'y a pas, en toute rigueur, de « folie » religieuse.

Mais d'autre part il y a certaines déviations, correspondant à la nature incomplète des sujets, qui sans tomber dans les cadres nosologiques du psychiatre, constituent autant d'altérations de l'idéal religieux. Comme elles présentent un très grand intérêt psychologique, il est impossible de les négliger dans une « psychologie religieuse » ; et c'est dans ce sens que nous parlons de phénomènes « pathologiques ».

Toutes ces distinctions étant établies, une division méthodique de la partie « spéciale » en résulte. Examinant d'abord les phénomènes généraux de la religion individuelle nous recontrerons ses effets dans l'ordre intellectuel, dans l'ordre affectif, et dans l'ordre volitionnel.

Le premier point de vue imposera à notre attention les croyances religieuses, leurs degrés, leur origine et leurs variations dans le sujet religieux. Les principales déviations qui se rencontrent sur ce terrain sont la soif du merveilleux ; l'acosmisme explicatif, c'est-à-dire la tendance à négliger dans l'explication des événements les causes « secondes » ; la crédulité ; l'incrédulité systématique.

L'aspect affectif de la nature humaine donne lieu au « sentiment religieux », à l'amour, la crainte, la ferveur, etc. Tous les phénomènes « pathologiques » peuvent être compris sous le nom de « thumisme religieux » se manifestant surtout par la terreur morbide et l'amour sensuel.

Enfin le côté volitionnel amène l'étude des rapports *psychiques* entre la religion et la morale, et de la fécondité d'une vie unifiée sous un principe divin. Nous rencontrons en outre les pratiques religieuses se rattachant à la prière au sens large du mot, les rites, les sacrifices, etc. Les tares « pathologiques » sont nombreuses; mentionnons la bigotterie, le cérémonisme, les superstitions, les pratiques magiques, etc.

Passant à la religion collective, il importe d'étudier avant tout le rapport entre l'individualisme et la tendance sociale dans la vie religieuse. Il faut ensuite entamer l'étude des grands initiateurs, parmi lesquels il faut placer — nous nous interdisons de nommer ici le Verbe Incarné, — les grands réformateurs qui apparaissent au sein de la religion constituée : les prophètes d'Israël, St. François d'Assise, etc. Naturellement on est amené à examiner le prosélytisme, la constitution et l'organisation de l'église, de la hiérarchie, et les phénomènes psychiques qui s'y rattachent. Comme phénomènes pathologiques indiquons le fanatisme qui est comme un « thumisme » à portée collective, l'esprit novateur et l'esprit de secte. On pourrait rencontrer ici des phénomènes inquiétants qui se produisent au sein de quelques sectes, comme la prétendue glossolalie moderne et autres charismes.

Restent enfin les phénomènes différentiels, dont plusieurs offrent un intérêt exceptionnel. Ils peuvent se diviser pratiquement sur une base un peu différente. Les uns, en effet, se rapportent à la lutte contre le *mal* qui menace de détruire l'idéal religieux ; les autres ont pour but la réalisation du *bien* religieux. Au premier point de vue, il faut étudier l'important phénomène de la « conversion », ainsi que le repentir, la pénitence et l'ascétisme. La réalisation du bien religieux amène devant nos yeux le saint et l'initiateur que nous avons déjà mentionnés à un autre point de vue ; le « mystique » autour duquel s'élaborent des études si précieuses et des élucubrations si abjectes ; enfin ces personnes que par antonomase on appelle les « religieux ».

Nous croyons que dans ce cadre peut entrer une étude psychologique complète de la religion.

III.

La méthode de la psychologie religieuse.

La méthode de la psychologie religieuse ne peut être que celle qui s'impose dans l'examen de tout fait psychique complexe. Inutile

dès lors d'y insister particulièrement. Disons simplement qu'ici comme toujours il faut observer les faits ; il faut les élaborer par une interprétation psychologique ; il faut enfin les systématiser.

I. *Observation des faits.* Sur le terrain religieux les faits qui se présentent spontanément au psychologue ne suffisent jamais à justifier une conclusion générale. Il faut donc les recueillir par l'observation voulue et méthodique.

On connait notamment le procédé des questionnaires, dont l'usage est particulièrement délicat. Presque toujours les réponses aux questions posées viennent des personnes les moins intéressantes, ou de celles qui dissimulent, par une pudeur très naturelle, les phénomènes les plus instructifs. D'ailleurs le fait même d'avoir à répondre à une question introduit dans la plupart des sujets une perturbation considérable; et au lieu d'obtenir ce qui s'est passé dans leur conscience, on ne reçoit plus que ce qui leur passe dans l'imagination et l'intelligence.

Cependant, ces inconvénients ne doivent pas faire écarter la méthode ; il faut simplement s'abstenir de lui demander ce qu'elle ne peut donner en aucune manière. Inutile, par exemple, de solliciter une réponse qui suppose l'observation de faits très complexes, ou des interprétations psychologiques. Mais des faits très importants, — tels l'âge et le sexe des convertis, l'état de dépression qui suit parfois l'exaltation du retour à la pratique religieuse, etc. — peuvent être saisis par ce procédé, et soumis à l'élaboration psychologique.

Il importe cependant de ne pas perdre de vue que l'observation provoquée est toujours inférieure, en matière psychologique, à l'observation spontanée, au moins pour ce que cette dernière peut atteindre.

Quelques psychologues, — James notamment, — paraissent s'attacher de préférence à quelques personnalités saillantes, aux « héros » de la vie religieuse. Il peut y avoir certains avantages à ce procédé ; mais il a aussi ses inconvénients. En effet, il faut toujours se rappeler que les phénomènes extraordinaires ne sont

que des oscillations autour d'un point qui par sa fixité même constitue la base commune de tous les faits saillants.

Inutile de rappeler que pour l'observation des faits les prêtres habiles, les directeurs d'âmes et les missionnaires peuvent rendre les services les plus signalés. Malgré une préparation technique très rudimentaire, ils se sont souvent révélés observateurs sagaces.

II. *Elaboration psychologique des faits.* La psychologie religieuse ne peut pas être purement descriptive. Ce serait une erreur de croire que les descriptions si pénétrantes de Ste Thérèse, par exemple, puissent remplacer la science psychologique de la religion. Les tenants les plus décidés de la psychologie descriptive soumettent au moins les faits à quelque essai de classification ; et c'est déjà interpréter le fait, que de le réduire à une catégorie particulière.

Cette élaboration ne consiste pas dans la simple confection de statistiques plus ou moins complètes. Pour s'en convaincre il suffit de rappeler que les fameuses enquêtes américaines sur la conversion aboutissent à des résultats qui ne se vérifient pour aucune des grandes conversions historiques. Et n'oublions pas que ces dernières ont précisément servi à établir la notion même de la conversion.

L'élaboration psychologique du fait religieux, pour être vraiment scientifique, ne peut pas différer de celle qu'on emploie dans les autres sciences d'observation ; en d'autres termes, la psychologie religieuse doit être « explicative » dans les limites de la loi psychologique. Pour ne pas rester dans le vague, il faut examiner si le fait n'entre pas de toute pièce dans une loi connue de la psychologie générale. C'est ainsi que la prière orale se comprend sans peine par ce qu'on a appelé « la force motrice des images » ; c'est ainsi encore que certaines conceptions fausses de l'ascétisme relèvent sans aucun doute possible de ce que certains psychologues appellent le « déplacement de motif ». Si le phénomène observé ne s'explique pas d'une manière aussi simple, il faut le désarticuler avec prudence suivant ses plans de clivage naturels, et réduire les éléments particuliers à autant de lois psychologiques connues. C'est ainsi

que procède le physicien lorsqu'il réduit la foudre à l'étincelle électrique ; c'est ainsi que procède le biologiste en expliquant les aspects particuliers de la nutrition par des lois physico-chimiques ; c'est ainsi que doit procéder le psychologue en face du fait religieux. Il serait aussi périlleux qu'inutile de lui demander davantage ; et c'est à cette inéluctable méthode qu'il faut mesurer la valeur des conclusions psychologiques.

III. *Systématisation.* Il faut enfin systématiser les résultats acquis. Les recherches sont encore fragmentaires ; théoriquement donc il faudrait s'attacher d'abord à quelques faits particuliers avant d'en arriver aux larges vues d'ensemble ; il faudrait, en d'autres termes, dans la phase que traverse en ce moment la psychologie religieuse, se contenter d'écrire des monographies. Mais ces exigences de la logique abstraite, — qu'il ne faut d'ailleurs jamais perdre de vue, — cadrent mal avec les tendances les plus impérieuses de la nature humaine. Nous nous trouvons toujours mal à l'aise parmi les sables mouvants des études spéciales. Celles-ci ne prennent leur importance véritable que lorsqu'on les place dans un cadre plus compréhensif.

Il faut se rappeler d'ailleurs que les vues d'ensemble sont singulièrement suggestives même pour les études particulières : elles inspirent la recherche et la dirigent. Par conséquent il faut qu'on soit en possession d'un plan, — aussi complet que possible mais toujours provisoire, — de toute la psychologie religieuse, afin de réaliser progressivement la synthèse des faits recueillis et élaborés.

Remarquons que cette synthèse ne peut pas se réduire à une simple abstraction. La vie religieuse est si large, si compréhensive, que pas un individu ne peut la réaliser dans tous ses aspects. La simple abstraction, qui efface les déterminations particulières dans le concept universel, ne pourrait donc jamais livrer qu'un squelette, le vaporeux schéma d'un minimum religieux dépouillé de tout intérêt psychologique. Le psychologue doit se donner la tâche de serrer la vie d'aussi près que possible, et l'abstraction doit fatalement l'en éloigner. Au lieu d'abstraire il faut donc *intégrer*; et nulle part cette méthode d'intégration n'est davantage de mise que dans

le problème religieux. Il faut saisir les manifestations fragmentaires dans les différents individus ; il faut les joindre dans une unité organique, et construire ainsi l'idée, non pas abstraite, mais *intégrale* de la vie religieuse.

IV.

La portée des explications psychologiques.

Il importe de ne pas attendre de la « psychologie religieuse » — nous le disions en commençant — ce qu'elle ne peut donner en aucune manière. Bien des auteurs récents semblent se faire à ce sujet les plus funestes illusions. A les entendre la psychologie religieuse, jointe à l'histoire des religions construite psychologiquement, constitue toute la science de la religion. Ce « psychologisme » est absolument faux. Assurément, la religion est, à certains égards, un fait psychique. Mais elle reconnait comme *objet* des réalités « transcendantes» que l'examen de leur aspect subjectif dans l'homme religieux ne peut ni atteindre, ni par conséquent garantir. Quoi qu'en pensent certains théologiens protestants, inquiets d'un dévergondage doctrinal qu'ils sont impuissants d'endiguer, la psychologie ne remplacera ni la philosophie de la religion, ni l'apologétique, ni surtout l'étude objective du dogme et de la morale ; elle laisse intacts tous les droits et la nécessité impérieuse de la théologie traditionnelle.

Peut-on au moins affirmer que la « psychologie religieuse » doit surprendre et expliquer l'aspect *subjectif* des phénomènes religieux?

Ce serait certainement dire beaucoup trop. La psychologie est « explicative » dans les bornes de son objet, ou elle n'est pas scientifique. Or toute explication est une réduction de l'inconnu au connu ; et tout logicien sait que pour une bonne part elle ne peut être que la réduction d'un cas particulier à une loi générale. C'est ainsi que procède la « psychologie religieuse » : prenant le fait religieux, déterminé par une définition initiale, comme objet de ses explications, elle ne peut que le reduire aux lois générales de la

psychologie, aux faits que la psychologie reconnaît comme certains et compris.

De cette constatation résulte à toute évidence que si un phénomène religieux est absolument distinct des faits communs de la vie psychique, il restera totalement inexplicable ; et cette situation a mené aux plus invraisemblables méprises. C'est ainsi que Leuba, ne parvenant pas à réduire les affirmations des mystiques aux faits ordinaires de la psychologie de l'intelligence. conclut gravement que les mystiques prennent le « rien du tout » pour la divinité.

Cette impuissance de la psychologie se révèle surtout en face des phénomènes, surnaturels dans leur nature ou leur origine. L'introspection, procédé essentiel de toute psychologie, est certainement moins capable d'atteindre le surnaturel en soi que les yeux de saisir un son. Fonction naturelle, elle ne peut atteindre que l'aspect naturel des faits internes. Cet aspect naturel est pour elle le fait intégral ; c'est à lui qu'elle appliquera les lois générales ; et le psychologue aura l'étrange illusion d'avoir tout interprété, alors que la nature réelle du phénomène, objet propre des recherches théologiques, lui échappera irrémédiablement.

La portée des conclusions psychologiques qui se rapportent à la religion ne peut donc être que très relative. Il n'appartient pas au psychologue d'affirmer le surnaturel ; mais lorsqu'il le nie, on peut dire *a priori* qu'il tombe dans une telle absurdité, que toutes ses affirmations en deviennent sujettes à caution.

D'autre part il serait injuste de croire que la psychologie religieuse ne peut être d'aucune utilité pour le théologien. De même que la philosophie très naturelle est indispensable pour l'étude objective des dogmes surnaturels, ainsi le fait interne de la religion présente un aspect subordonné que seul le psychologue peut examiner avec compétence et avec succès. Le théologien se priverait donc d'un précieux appoint en écartant le concours du psychologue. Surtout dans le ministère des âmes, celui-ci pourra lui fournir les indications les plus précieuses, en délimitant le terrain sur lequel il pourra construire avec assurance ses explications « théologiques ».

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES MYSTICISMES ET DE LA MYSTIQUE

PAR

J. MARÉCHAL, S. J.

L'auteur de ce travail ayant l'intention de reprendre ailleurs son sujet, pour le traiter de manière plus approfondie, on n'en indiquera ici que le *point de vue*, la *méthode*, et les *conclusions générales*.

I.

Le point de vue.

Un groupe important de phénomènes, apparentés aux phénomènes religieux, et pouvant se ranger sous l'étiquette *purement descriptive* de « phénomènes mystiques », présentent, malgré la diversité, parfois radicale, de leurs caractères internes et des milieux où ils surgissent, certaines ressemblances, constantes et universelles, qui invitent à une comparaison plus rochaine et plus attentive. Un problème nait ainsi, qui fut formulé à plusieurs reprises au cours du XIX^{e} siècle, mais qui sollicite plus particulièrement l'intérêt depuis quelque dix ans. De ce problème, posé trop sommairement par des philosophes et des psychologues incroyants, il peut sembler opportun de reviser les données et les termes, à la lumière son seulement des résultats acquis de la psychologie, mais des indications autorisées de la théologie catholique.

II.

La méthode.

Elle sera, à la fois, *déductive* et *inductive*. On partira d'une hypothèse, sommairement induite, d'où l'on *déduira* — provisoire-

ment — les lois générales d'apparition, de diversification et de similitude des phénomènes dits « mystiques ». Puis, l'on se tournera vers ces phénomènes eux-mêmes, tels qu'ils se présentèrent historiquement dans les milieux les plus disparates, et l'on en *induira* des caractères généraux, que l'on confrontera avec ceux qui furent obtenus par déduction. L'hypothèse de début se trouvera soit infirmée, soit confirmée, soit peut-être partiellement confirmée mais dépassée... Dans ces deux derniers cas, la méthode aura livré un « principe d'ordre », qui permettra d'organiser, jusqu'à un certain point, le chaos des faits dits « mystiques ».

III.

Les conclusions générales.

A) *Déductives :*

Les faits dits mystiques, comme tous les faits religieux, impliquent 1° une expérience psychologique, vécue, qui 2° emprunte sa signification particulière à une doctrine métaphysique naturelle ou révélée. Il y a donc lieu d'étudier, pour saisir le moment où leur développement dépasserait le niveau de la vie religieuse ordinaire,

1° le *facteur doctrinal,*

2° le *facteur psychologique.*

De cettre enquête résulterait 1° que toute métaphysique se couronne par une systématisation supérieure, qu'on peut appeler, en un sens qu'il faut définir, une « mystique doctrinale naturelle » ; mais « telle métaphysique, telle mystique »... 2° que la psychologie s'achève pareillement en une « mystique naturelle », qui coïncide, à son plus haut degré, avec le maximum réalisable d'unification spéculative et de concentration volontaire ; 3° que les lois de la psychologie naturelle, comme aussi les principes de la métaphysique, nous marquent, par leur orientation générale, par leur impuissance même et leurs restrictions, la place *possible* d'une « mystique surnaturelle » ; 4° que cette « mystique surnaturelle » elle-même, élevant, sans les détruire, les facultés humaines, côtoyerait quelque

temps, dans ses manifestations inférieures et empiriques, la « mystique purement naturelle », pour la dépasser ensuite de toutes façons.

D'où, sous la forme la plus générale possible, les conclusions suivantes :

1° Dans l'ordre naturel, la *similitude* des diverses mystiques doit s'expliquer par l'identité de la série observable d'états psychologiques qui fait leur base commune, et aussi par l'indivision partielle du patrimoine métaphysique de l'humanité.

2° Les *dissemblances* des diverses mystiques résultent *a)* avant tout, de la divergence des éléments doctrinaux qui servent à l'interprétation des états psychologiques : telle métaphysique, telle mystique... *b)* secondairement et accidentellement, de l'attribution erronée d'une signification doctrinale à des formes aberrantes de l'activité psychologique qui simulent le développement normal de celle-ci.

3° L'élan essentiel de l'âme humaine, tel que s'accordent à le définir la psychologie, d'une part, et la métaphysique théiste, d'autre part, ne trouve pas, dans la mystique purement naturelle, d'objet adéquat qui le puisse saturer (1). Nous sommes donc acheminés, au moins négativement, jusqu'*au seuil d'une* « *mystique surnaturelle* », et nous en apercevons le lieu possible d'insertion.

B) *Inductives :*

I. La comparaison entre eux (tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue de la pratique concrète) des *mysticismes non-chrétiens* (2) montre la réalisation historique des diverses variétés prévues par l'étude déductive : les phénomènes mystiques y appa-

(1) Pour couper court à tout malentendu, qu'on veuille bien entendre cette formule au sens où S. Thomas, dans la *Somme théologique* et dans la *Somme des Gentils*, parle d'un « desiderium naturale », par lequel « omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem ». *(Summa C. Gentiles*, III. 57, 3).

(2) Il s'agit surtout des mysticismes assez évolués pour avoir pu revêtir une forme systématique. Nous eumes en vue trois groupes principaux : 1. Le groupe oriental, avec ses subdivisions brahmanistes, bouddhistes et taoïstes ; 2. Le néoplatonisme alexandrin ; 3. La mystique musulmane.

raissent étroitement liés aux spéculations métaphysiques ou religieuses ; et la forme psychologique de ces phénomènes, tant dans ses caractères normaux que dans ses déviations principales, correspond pareillement à des dosages appropriés de facteurs déjà connus.

II. Si l'on veut, de plus, comparer avec les mysticismes non chrétiens la *mystique chrétienne orthodoxe,* on constatera d'abord — toute question de « valeur » mise à part — des similitudes empiriques, dont la raison et la portée s'éclairent des principes posés dans l'étude déductive ; mais on constatera aussi, ce que l'étude déductive ne pouvait faire prévoir avec certitude, qu'au sommet de la mystique chrétienne l'expérience même devient transcendante, Dieu se laisse réellement atteindre par l'âme qu'il élève à lui. Pour nous, croyants, qui étudions — du dehors, sans doute — ces états d'union supérieure, leur surnaturalité résulte, non plus seulement, comme pour les états inférieurs, d'une thèse théologique que nous leur appliquons, mais déjà, directement, de leur caractères descriptifs et phénoménologiques, tels que nous les découvrons dans les écrits mystiques. Si bien qu'en face de ces états extraordinaires, un incroyant n'a plus, nous l'avons montré ailleurs, (1) que l'alternative, soit d'écarter en vertu d'un préjugé discutable le témoignage formel des mystiques eux-mêmes, « seuls expérimentateurs en l'occurrence », soit de s'incliner devant le surnaturel. Mais comme le surnaturel naît d'une initiative souverainement libre de Dieu, et ne se laisse point enserrer dans le carcan du déterminisme expérimental, il s'ensuit que, l'accepter, c'est reconnaître que la mystique chrétienne, *même au point de vue phénoménologique,* échappe, par son sommet, à la compétence d'une « mystique comparée » constituée sur le type d'une science empirique.

L'étude de la mystique chrétienne, en elle-même, est d'ailleurs extrêmement délicate : il faudrait distinguer plusieurs grandes périodes et relever tout un lacis de dépendances littéraires. On

(1) En divers travaux. mais plus particulièrement dans notre article : *Science empirique et psychologie religieuse. Notes critiques.* Recherches de Science religieuse, Paris, 1912.

conçoit que nous ne puissions y insister dans ce résumé ; néanmoins l'importance qu'il peut y avoir à situer nettement la Mystique chrétienne au regard d'autres Mystiques, nous excusera de reproduire à peu près intégralement, le passage suivant de la conférence.

Au lieu d'entreprendre un voyage au long cours à travers toute l'histoire de la Mystique chrétienne, je vous propose simplement de m'accompagner à deux pas d'ici, au prieuré de Groenendael, dans la forêt de Soignes, où un homme excellent, le Bx. Jean de Ruysbroeck, se laissera interroger, de la meilleure grâce du monde, sur les arcanes de la contemplation. Dans la doctrine qu'il nous livrera, le point de vue, la forme, les nuances, les subdivisions, auront sans doute une saveur de XIV^e^ s. néerlandais, mais le fond essentiel, je vous assure, est celui de toute la Mystique chrétienne.

Une remarque encore avant de soulever le heurtoir à la porte du prieuré. Vous aurez observé que, dans toutes les Mystiques non chrétiennes, l'ascension de l'âme est purement naturelle et s'opère d'après une technique infaillible ; bien plus, l'âme s'élève par ses propres forces (1). La Mystique chrétienne, au contraire, se meut d'emblée dans l'ordre de la grâce surnaturelle.

Ruysbroeck divise l'ensemble de la vie spirituelle en trois étapes : une étape de début, plus extérieure ; secondement, une étape strictement interne, mais ne dépassant pas encore les convenances naturelles de l'âme ; troisièmement, une étape supérieure, superessentielle, comme il l'appelle, et que nous caractériserons mieux plus loin.

La première étape est une *ascèse unifiante*, une organisation du royaume de l'âme, par la pratique des vertus chrétiennes et l'attachement à Dieu, sans partage et sans retour d'intérêt. Vers la fin de cette étape, l'âme désire ardemment connaître Dieu tel qu'il est en lui-même ; mais l'intelligence, en voulant se perdre dans les profondeurs abyssales de la Divinité, reconnaît que Dieu est l'Incompréhensible.

(1) Nous devrions ici nuancer davantage notre expression, en ce qui concerne les théories mystiques musulmanes. Nous espérons pouvoir y revenir ailleurs.

La seconde étape se résume en un mot, cher à toute la mystique germano-néerlandaise : l'*introversion*. C'est un travail de l'âme cherchant à se saisir elle même, dans son unité intime et essentielle. Mais, dira-t-on, un pareil travail a-t-il une valeur religieuse ? Il faut se rappeler ici, que les choses créées, donc aussi l'âme humaine, n'existent qu'en vertu d'une dépendance essentielle et incessante vis à vis de l'Etre divin. Selon l'énergique expression de Ruysbroeck, atténuée malheureusement dans la traduction de Surius, l'essence même de notre âme « pend à Dieu, » est suspendue en Dieu : « dat wesen der sielen... hanct in Gode ». Saisir l'essence de l'âme, ce serait donc retrouver l'insertion même de l'action créatrice en nous ; saisir notre unité interne, ce serait égaler l'unité de notre activité explicite et personnelle à l'Unité divine telle qu'elle s'imprime activement au fond de nous-mêmes. L'introversion nous rapproche ainsi de Dieu dans toute la mesure de nos possibilités naturelles. Je dis bien : naturelles ; car Ruysbroeck appelle encore cette voie une « via naturalis ». Et pourtant, à cette étape mystique appartiennent déjà, selon lui, les extases, les ravissements, les révélations extraordinaires et autres phénomènes de ce genre. Voici la clef de l'énigme ; et je crois, que cette considération pourrait jeter quelque lumière sur les descriptions, plus emmêlées, d'autres mystiques : au sommet de l'introversion, l'objet immédiat de la connaissance, ce n'est pas encore Dieu lui-même, ce sont des dons créés infusés à l'âme, c'est l'action divine « ad extra » ; la connaissance est « métapsychologique », si vous me permettez ce mot, elle est de l'ordre de la connaissance angélique, elle est miraculeuse, mais elle s'exerce encore dans le plan de la création ; elle ne suppose pas de soi dans le sujet qui en est gratifié, une destinée strictement surnaturelle, c'est à dire supérieure à la finalité de l'ordre créé tout entier. Une union mystique de ce second degré eût été concevable dans l'état de pure nature.

Mais l'essor mystique, au témoignage de ceux qui l'expérimentèrent complètement, atteint parfois plus haut encore. Ruysbroeck appelle cette troisième étape : suressentielle. Si la seconde étape, à ses degrés supérieurs, dépassait déjà notre conception humaine, celle-

ci est absolument ineffable : sans effacer la distinction du Créateur à la créature, ce qui serait une absurdité, elle se développe tout entière au sein de Dieu : elle est, au jour radieux de la vision béatifique, comme l'aube, pâle et prometteuse, est au plein midi. La comparaison est de Ruysbroeck lui-même.

Un mot seulement pour conclure cette causerie ; car je crois inutile d'en reprendre ici les conclusions partielles.

Au point de vue de la *valeur interne, ontologique*, la transcendance de la Mystique chrétienne sur les Mystiques non-chrétiennes résulte des données théologiques du Traité de la Grâce.

Au point de vue *extérieur et descriptif*, dans sa phénoménologie, si l'on veut, la Mystique chrétienne et surnaturelle côtoie d'abord la Mystique purement naturelle : la théorie déductive justifie entièrement ce parallélisme tout partiel, que l'étude inductive des diverses Mystiques nous force, par ailleurs, de reconnaître. Mais le parallélisme ne se poursuit pas jusqu'au sommet de la Mystique chrétienne : celle-ci, comme Ruysbroeck vient de nous le rappeler, présente, au point de vue même de la phénoménologie, un élément tout à fait *caractéristique :* l'intuition strictement surnaturelle de Dieu. Qu'y a-t-il, en effet, de plus essentiel à l'Eglise du Christ et donc aussi de plus caractéristique dans l'activité de ses membres, que cette « vie surnaturelle », dont l'unique médiateur, Jésus, l'a faite la dispensatrice unique : or, parmi les états mystiques, l'intuition surnaturelle de Dieu est seule à impliquer, non seulement en vertu d'une interprétation doctrinale, mais *par ses caractères descriptifs eux-mêmes*, cette « vie surnaturelle ». L'expérience du surnaturel y devient immédiate. Le *sommet* de la mystique chrétienne, même entrevu d'en bas, échappe donc à la Mystique comparée ; car sa triangulation ne saurait se faire sur une base terrestre.

DEUXIÈME SECTION

CAUSERIES DE MISSIONNAIRES

Conceptions religieuses des non civilisés

Bouddhisme. Islam.

Influence éthique et religieuse du divarah sur la vie des indigènes dans la presqu'île de la Gazelle en Nouvelle Poméranie

PAR

Josef ESSER

M. S. C. (Hiltrup en Westphalie)

Dans ce petit travail je me propose de vous donner le résultat de nos observations sur l'importance éthico-religieuse du divarah en Nouvelle Poméranie.

Nos indigènes appellent le divarah « a tabu ». Le mot « tabu » en lui même signifie en Nlle Poméranie, comme dans toute la mer du Sud d'ailleurs, *res sacra*. Le tabu est fabriqué au moyen de « pal a minaiñe » petites coquilles (nassa calosa), qui se trouvent au rivage de la Nlle Poméranie, surtout à Bumbu, Vinelo, Beabu et Matiliu. Les coquilles subissent d'abord une préparation spéciale, que je décrirai tout à l'heure, puis on les enfile sur une liane très mince. Une brasse compte à peu près 400 coquilles et s'appelle « a pokono » ; 80 à 100 brasses, liées en forme de roue s'appellent « aloloi ». 1 brasse vaut 2 mark.

Nos indigènes doivent entreprendre de longs voyages avec leurs petits canoes pour se procurer les coquilles si ardemment désirées ; car les plus proches se trouvent à dix journées de Nakanaï.

A la recherche du tabu. — Le matin du départ les femmes arrivent, chargées de provisions de route : taros, yams, bananes, noix de coco, betel, eau, etc. Tout le monde est en mouvement comme aux jours de grande foire. Les hommes arrivent avec des poules, des porcs grands et petits, des chiens, des couteaux, des

bêches et autres instruments en fer, le tout destiné à acheter le divarah des indigènes de Nakanai. Il y a 20 ans, ce trafic était encore inconnu ; les indigènes devaient eux-mêmes pêcher ces coquilles à leur arrivée à Nakanai. Vers cinq heures du soir, le canot est prêt ; tous les voyageurs (à peu près une vingtaine) sont rassemblés. Ce sont tous des hommes ; il n'est pas permis aux femmes d'aller au pays du tabu. Pendant la journée il est défendu aux enfants de se baigner aux alentours du canot, pour qu'ils n'effarouchent pas les requins, qui obéissant à l'ordre du magicien, se présenteront pour conduire la barque. Si parmi les voyageurs il se trouve un *vanae*, c'est à dire un jeune homme, qui fasse le voyage pour la première fois, les femmes jettent des bananes, des morceaux de taros et de la canne à sucre dans la mer, pour que le vanae ne devienne pas malade en chemin. Je pense que par là elles veulent apaiser les mauvais esprits, c'est à dire ceux qui sont morts sans divarah. Au lieu de s'attaquer aux hommes, ces mauvais esprits s'acharneront sur cette nourriture, qui leur plaira davantage que les excréments, qu'ils sont obligés de dévorer d'ordinaire.

Telle est du moins la raison pour laquelle les indigènes jettent des restes de noix de coco le soir, lorsqu'ils se rendent seuls dans leur case. — Deux indigènes se trouvent aux extrémités du bateau, l'un à l'avant, l'autre à l'arrière. Tous les deux appellent leur requin, qui doit transporter le canot. Ils prennent du gingembre dans leur main et prononcent la formule suivante : « Maati turañan puopuoñon, kavavar i vana, oaga i vana, a mong i vana, kavavar i vana, oaga i vana, amutal a ga ti vaki ia Vunare arebe ». Le sens est : « Esprits des aïeux d'ici, je jette ce gingembre pour que le canoe aille, que le requin aille transportant le canoe, jusqu'à l'arbre Rebarebe ». Un sorcier prend alors de la chaux et murmure indistinctement une formule dont je donne la traduction : « La chaux est légère pour que j'échappe à l'esprit kaia, et au bounoum (?) qui se trouve dans la mer, et au mal de gorge, et au serpent du kaia et aux tumeurs du corps ». Tout le monde prend de cette chaux et s'en met sur le front et sur la poitrine, quelquefois sur les tempes. Après cela les gens interpellent le faiseur de pluie : « Toi, to Baut, ne

prends pas trop de pluies différentes avec toi, une seule suffit ». Pendant ce temps les femmes au rivage pleurent sur le jeune homme qui part pour la première fois, les veuves poussent des lamentations en nommant leur mari défunt. Le canot s'avance lentement, une brise légère l'emporte bien vite et l'enlève aux yeux des spectateurs. Si le vent n'est pas assez fort, les voyageurs sifflent, grattent la voile de leurs ongles ou soufflent dans la conque marine; c'est le moyen le plus efficace pour appeler la brise.

Arrivés à la « mata na tavul » nos indigènes descendent et se lavent dans la rivière, afin de se préserver contre les tumeurs, que les esprits voudraient faire pousser sur leur corps. Après cela ils continuent le voyage, s'arrêtant seulement le soir pour préparer l'unique repas du jour.

Si à l'endroit nommé Tambai, leur canot chavire, les esprits le ramènent au rivage, ainsi que les objets tombés dans la mer. Par contre il leur est défendu de pêcher à cet endroit et de couper du bois au rivage, car c'est là que demeurent les esprits de ceux qui ont possédé beaucoup de tabu pendant leur vie. Il est même défendu de frôler les pierres avec le canot.

Pendant le voyage ils ne mangent que ce que le sorcier a immunisé par sa formule sacrée. Arrivés à Nakanai, ils achètent les coquilles que les gens de là-bas ont ramassées pendant le temps des pluies (de novembre en avril). Il n'y a pas de cérémonies spéciales pendant cet achat. Après avoir vendu leurs différents articles. ils retournent dans leurs pays; mais à la limite du district de Nakanai, ceux qui ont fait le voyage pour la première fois, doivent se soumettre à la cérémonie de la saignée. Un indigène prend un morceau de verre et leur fait de petites incisions sur la poitrine, de l'épaule droite à la jambe gauche, de manière à ce que le tout fasse l'effet d'une échelle. Cela s'appelle « te vue ra gap na kaia » « enlever le sang du mauvais esprit kaia ». De cette manière le jeune homme se débarrasse des esprits de Nakanai, qui voudraient lui nuire. Pendant que leurs concitoyens sont à Nakanai, les autres

indigènes plantent 3 ou 4 bambous au rivage, d'une longueur d'à peu près 4 mètres ; au haut de chaque bambou se trouve une grande roue de verdure, ornée de fleurs et de plumes. Les voyageurs arrivent ; 2 ou 3 se tiennent debout dans le canot, prennent leurs frondes et se mettent à bombarder ces bambous, pendant que les autres soufflent dans les conques marines. Quelques gens du rivage répondent et jettent de leur côté des pierres sur les arrivants. Le canot s'approche lentement, personne ne parle ; deux hommes arrivent avec une grande roue de tabu ; on l'étend à terre ; le *vanae* saute du canot dans la roue, une vieille femme arrive, casse une noix de coco et verse l'eau de la noix sur les pieds du jeune homme. Quelques hommes tiennent d'autres rouleaux de tabu et les montrent aux esprits, afin de les apaiser. Les hommes descendent du canot, les femmes exécutent 2 ou 3 danses, on se salue et on se raconte les nouvelles de part et d'autre. Le lendemain les femmes prennent les coquilles, les mélangent avec l'écorce d'un certain arbre, les enveloppent d'une feuille de bananier, les mettent au feu et les chauffent légèrement. Après cela elles pratiquent une ouverture dans la partie supérieure de la coquille, en écrasant la proéminence. Pendant ce temps, les hommes ont cherché du rotang. On enfile les différentes coquilles et on les divise par dizaines de brasses. Dix dizaines à peu près sont enroulées en forme de grande roue et entourées de feuilles sèches de bananiers et de ficelles indigènes. Le tabu de famille est conservé dans une maison spéciale et gardé jour et nuit soit par un homme, soit par une vieille femme.

Naissance. — Et maintenant, quel rôle éthique et religieux le tabu, le divarah joue-t-il dans la vie indigène ? A la naissance d'un enfant, les vieilles de l'endroit arrivent pour assister la mère. Auparavant le sorcier est venu, a prononcé sa formule sacrée sur une ficelle à laquelle sont nouées quelques coquilles de tabu et a attaché cette ficelle au cou de la femme. Une vieille prend le nouveau-né, le tient dans la fumée d'un feu allumé pour la circonstance et prononce des formules de bénédiction : « Que tu deviennes grand, que tu deviennes riche, que tu aies beaucoup de tabu, que tu

ailles souvent à Nakanai, etc. » En cette occasion on impose un nom au nouveau-né; généralement le père choisit le nom d'un parent ou d'un ami, et offre un morceau de tabu à celui dont il donne le nom à l'enfant. Si au contraire un homme du voisinage désire qu'on impose son nom au nouveau-né, il fait présent d'une demi brasse de divarah au petit. Le mari donne de trois à cinq brasses à sa femme s'il s'agit du premier né; tous les visiteurs qui viennent admirer l'enfant, reçoivent un bout de tabu, proportionné à leur dignité.

Quelques jours après l'accouchement, les femmes des alentours se rassemblent auprès de la mère du *premier-né* — il y en a quelquefois 60 et plus —, elles ont mis leurs meilleurs habits et sont ornées de feuilles odoriférantes. Une procession s'organise; celle qui marche la première, porte l'enfant dans les bras; derrière elle une femme porte sur la tête une corbeille, dans laquelle se trouve un petit rouleau de tabu; les autres viennent l'une dernière l'autre; la mère vient la dernière. Elles font ainsi le tour du village. Après cela a lieu un grand repas, pendant lequel on distribue du divarah aux femmes. Si une femme de la même tribu désire *adopter* l'enfant, elle porte deux ou trois brasses de tabu à la mère; si cette dernière accepte le tabu et lui remet le nouveau-né, l'enfant est adopté, la vraie mère n'a plus de droit sur lui. Elle nourira encore l'enfant, mais la mère adoptive viendra le prendre tous les jours pendant quelques heures, pour le garder définitivement après six mois. Il y a aussi des adoptions comme frère ou sœur; mais un homme ne pourra jamais adopter une sœur, ni une femme un frère. Cette adoption se fait de la même manière.

Mariage des indigènes. — Si un oncle a jeté les yeux sur une petite fille, il ira chez le père de l'enfant et lui offrira une ou deux brasses de tabu, en déclarant son désir que la fille soit réservée pour son neveu. Si le père accepte le divarah, le contrat est valide, il ne vendra pas la fille à d'autres. Quand la petite aura atteint l'âge de 10 ans, l'oncle se présentera de nouveau avec quelques voisins de sa parenté, pour offrir le prix d'achat, de 40 à 60 brasses de divarah. Le père en distribue 20 à 30 brasses aux parents et

connaissances et garde le reste pour lui. Ce jour même, la jeune fille partira avec les femmes de l'autre tribu et se rendra dans le gunan (clan) de son beau-père.

Quand la fille entrera à peu près dans sa 14e année, on préparera de part et d'autre un grand festin. On fait échange tout d'abord de yams cuites dans le lait de coco et enveloppées de feuilles de bananier. Au jour fixé pour le festin, tous les parents de la future mariée arrivent en ordre, les hommes d'abord, ensuite la fiancée, enfin les femmes. Ils défilent devant le fiancé. Celui-ci est assis sur une natte, la tête baissée, les yeux fixés sur le sol. En passant, chacun jette à ses pieds quelques noix de bétel et un morceau de tabu. C'est leur façon d'acheter la parenté. Quand tous ont déposé leur offrande, l'oncle arrive, prend le tabu et l'emporte dans sa case. De part et d'autre on distribue du divarah aux assistants et les deux fiancés sont mariés. Le lendemain, le nouveau mari fera présent d'une dizaine de brasses de divarah à sa femme. Par cet achat au moyen de tabu, le mariage est presque indissoluble. La femme restera l'épouse de l'homme tant que le tabu restera chez les parents de la femme. Or, il est très difficile, presque impossible, de recouvrer le tabu.

Droit canaque. — Autrefois l'adultère était puni de mort, de nos jours les cas d'emprisonnement pour infidèlité conjugale ne sont pas rares, mais ordinairement les coupables sont punis de 40 à 60 brasses de divarah, dont la moitié à peu près est payée au mari trompé et le reste distribué parmi ceux qui ont assisté au jugement. On punit ainsi non seulement l'adultère, mais encore toute fornication, avec cette différence que la peine s'élève seulement à 20 ou 30 brasses. Une fois le tabu payé, il est interdit de faire encore des reproches aux coupables. Ils vous répondraient : « Pourquoi m'injuries-tu, j'ai satisfait en donnant du tabu ». Tout vol est puni par le chef ou par un homme influent, qui enlève de 1 à 20 brasses de divarah au voleur. Presque tout ce tabu est distribué parmi les assistants, le volé ne garde que quelques brasses. Les grands peuvent se permettre toutes les injustices, il n'y a personne pour les juger. Si un homme, ou un de ses enfants, ses porcs, ses chiens

ou ses poules causent des dégâts, c'est avec du tabu qu'il doit réparer les dommages causés, que ce soit sa faute ou non. S'il arrive qu'un enfant tombe d'un arbre et meure, l'homme qui se trouvait dans le voisinage et n'a pas empêché cet enfant de monter sur l'arbre, sera responsable de l'accident et devra donner du divarah aux parents. Une personne en a-t-elle injurié une autre, aussitôt les gens des alentours se rassemblent, l'injurié ou tout autre va requérir le chef ou un homme influent ; on exige de 5 à 10 brasses de tabu, que l'injurié distribuera aux assistants, ne gardant lui-même que quelques brasses. Le tabu payé, les deux ennemis sont réconciliés, on ne parlera plus de l'affaire. Après la mort d'un homme riche et puissant, le chef de famille prononcera l'*irang* sur les cocotiers du district, c'est à dire la défense de ramasser des noix de coco. Celui qui prend alors une noix — et fut-ce la noix de ses propres arbres — est condamné à 1 brasse de divarah. Si la défense dure trop longtemps, les indigènes se rendent chez l'auteur de l'irang et lui présentent quelques brasses de divarah, pour qu'il relève la défense. Si un indigène veut entrer dans une société sécrète, il doit payer du divarah ; pour l'iniet par exemple, 10 brasses.

Moyen d'acquérir du tabu. — Le tabu étant le dieu des canaques, c'est sur lui que se concentre tout l'intérêt et toute l'attention de nos indigènes. Que de fois j'ai entendu de la bouche de vieux cannibales, que je voulais gagner à notre Ste Religion : « o pater, pata tabu i tur tan ». — « Père, il n'y a pas de tabu dans votre religion ». Vous les croyez très charitables, voyez comme cet indigène visite son ami malade, il s'assied auprès de lui, lui apporte ses meilleures bananes, peut-être même une tine de viande, qu'il a achetée chez un européen. Mais malheur au malade, s'il ne fait pas présent d'un morceau de tabu qui ait la valeur à peu près double du présent. Un jour le bruit se répandit à Vlavolo, que le Père Ulrich, mon successeur, quitterait la station. Une femme lui apporta un morceau de tabu. Le lendemain, apprenant que le père restait, elle revint et dit : « Père, rends moi mon tabu, car on dit que tu ne partiras pas ». Il y a quelques années j'avais adopté un vieil esclave Baining. Le pauvre vieux mourut bientôt d'une indigestion bien

méritée : en effet il mangeait toutes les poules mortes et tous les chiens crevés de Vlavolo. Après sa mort je distribuai quelques brasses de tabu pour récompenser les gens qui avaient construit la hutte du malade et creusé la fosse. Un vieux canaque me dit alors : « Pater kou tabu i tukum, toia na bali ia : Père ton tabu est perdu, il n'a pas de parents qui te fassent un présent en retour ».

Le canaque riche qui commence à bâtir une maison ou à défricher un terrain pour une plantation, se voit bientôt entouré d'un grand nombre d'aides, qui travaillent avec acharnement, car il s'agit de gagner un morceau de divarah. Présentez leur un marc par jour, ils resteront tranquillement dans leur case, mais offrez leur une demi brasse de tabu pour 15 jours de travail, il viendront volontiers vous aider ; or une demi brasse vaut 1 marc. Les sorciers font la pluie ou le beau temps, guérissent les plaies, enlèvent les maladies, apaisent la mer, découvrent les voleurs, prédisent l'avenir ; le tout contre un bon paiement de tabu. Si leur formule magique ne réussit pas, c'est que les clients n'ont pas donné assez de tabu, ou bien qu'ils n'ont pas observé les prescriptions du sorcier. A chaque danse les danseurs ou danseuses reçoivent un petit morceau de divarah de la valeur de 60 à 80 centimes. Ils s'exercent des semaines entières pour ce bout de tabu. Pour ce petit bout de tabu également, l'indigène est prêt à n'importe quel service et même à n'importe quel crime. Le faible ne peut pas venger une injure reçue, c'est à dire il ne peut pas obtenir du tabu ; mais il usera de subterfuge : il donnera 2 ou 3 brasses à une femme qui répandra le bruit qu'un tel lui a fait de mauvais propos ; le pauvre homme est condamné à 20 brasses de divarah. Un homme désire augmenter sa fortune ; il dira à sa femme : « Quand un tel sera seul dans sa plantation, approches toi de lui et sollicite le ; moi je me tiendrai caché aux environs et au moment où il commettra l'adultère, je surviendrai comme par hasard et lui extorquerai 40 brasses de divarah ; je t'en donnerai 10». A la prochaine guerre domestique, la femme divulguera ce truc de son mari, et ce dernier devra payer sa femme pour l'avoir forcée à l'adultère.

Il y a encore un autre moyen d'augmenter son divarah. Les

initiés du bon esprit « *ingal* » ont le pouvoir de multiplier les brasses du divarah. Ils se rassemblent dans une hutte et y creusent un grand trou. Un canaque, désirant augmenter sa fortune, apporte quelques brasses de tabu, qu'on pose dans le trou. Les initiés de l'*ingal* lui imposent l'abstinence de certains fruits pendant quelques jours. Après ce temps, il se présente de nouveau pour prendre son capital augmenté. Quelquefois les initiés ont posé 3 ou 4 brasses de divarah dans le trou, mais généralement ils rendent le tabu au pauvre homme, en lui disant que l'esprit n'est pas venu, parce que lui-même n'a pas observé le jeûne. Comme chacun doit payer de une à deux brasses aux initiés, ils deviennent riches en peu de temps.

Malgré cela les indigènes croient fermement que le bon esprit ingal augmente le tabu. Pour un morceau de tabu, les indigènes s'abstiennent des années entières soit de poissons, soit de bananes, soit de taros ou d'autres fruits. Pour un morceau de tabu, des villages entiers se retireront dans la forêt et observeront le plus profond silence pendant plusieurs jours, le tout en l'honneur des morts.

Mais pourquoi l'indigène tient-il tellement au tabu ?

Parce que le tabu est très important pour cette vie et surtout pour l'autre. Ceux-là seulement qui possèdent plusieurs rouleaux de tabu, sont estimés et craints par les indigènes. Les chefs ne sont chefs que parce qu'ils ont beaucoup de tabu et une grande dose d'impertinence. Ils pourront posséder 1000 Marcs; s'ils n'ont pas de tabu, ils ne comptent pas. Les pauvres, ceux qui n'ont que quelque brasses de divarah, sont méprisés.

Mais le tabu est surtout nécessaire dans l'autre vie. Je ferai d'abord observer que l'indigène croit à l'immortalité de l'âme. D'après les fables canaques, l'homme à l'origine était immortel, mais par la désobéissance de to Korvuvu, la mort entra en ce monde et depuis ce jour nous devons tous mourir; mais l'âme ne meurt pas. Après cette vie, les bonnes actions ne sont pas récompensées, ni les mauvaises punies. Il me semble que les indigènes ne regardent comme mauvaises que les actions par lesquelles ils nuisent aux autres. Après la mort toute responsabilité cesse; les bonnes

œuvres n'ont aucune influence sur la vie future; la félicité éternelle est fondée sur le tabu. Plus il aura de tabu à sa mort et plus son bonheur sera grand. Au tabu qu'il possède en mourant, il faut ajouter, pour avoir la mesure de son bonheur, tout le tabu qui sera distribué à ses funérailles. Quant à la nature de ce bonheur futur, notre indigène n'espère dans l'autre vie que les joies matérielles, celles qu'il a déjà connues en ce monde. Le tabu a pour ainsi dire une tuluñea, c'est-à-dire une ombre, une âme (âme = tuluñea, ombre) qui accompagne le mort dans l'autre vie. Assistons aux derniers moments et à l'enterrement d'un « luluai » c'est-à-dire d'un puissant indigène. Il est étendu sur sa natte; on apporte de nombreux rouleaux de tabu, qu'on pose près de sa tête; les mauvais esprits, en voyant ce divarah, s'enfuient. Les assistants parlent de sa richesse, pour que les démons l'entendent et s'effraient. Aussitôt après la mort, on bâtit une petite case, dans laquelle on creuse un trou d'un demi mètre de profondeur; cette case est ornée à l'extérieur de plumes, de feuilles et de fleurs. On lave le mort, on lui peint le front en blanc ou en rouge; s'il appartient à la société des « iniet », on lui peint la partie droite de la tête en rouge et la partie gauche en noir ou vice versa. Quelquefois on le met assis sur une petite proéminence devant sa case; autour de lui on suspend de nombreux rouleaux de tabu, soit de lui-même, soit de ses proches et on distribue la plus grande partie de sa fortune aux assistants (quelquefois de 500 à 800 brasses). Les membres de la famille distribuent chacun de 20 à 50 brasses. Après cela les proches et amis arrivent et jettent chacun un morceau de tabu sur le mort, qui vient d'être posé sur une natte. On lui met du tabu autour du cou et quelquefois aussi dans la bouche, dans le nez, dans les oreilles et dans les mains. On enveloppe le cadavre de plusieurs nattes et on le pose dans la fosse. Pendant les premiers mois ont lieu des festins en l'honneur du mort, où l'on distribue chaque fois du tabu. On érige des haies en bambous sur lesquelles on attache de faux rouleaux de tabu, pour tromper les démons. Pendant ce temps l'âme arrive chez *ia Kupia* (pendant l'enterrement elle était encore dans le clan). — Ia Kupia demande : « U kakap : tu apportes (du tabu) » ?

« Maia : Oui » — « Una ruk kuati : entre par ici ». Si l'âme dit : « Pata : non », ia Kupia répond : « Retourne et mange des excréments ». Quelques années après la mort d'un indigène riche, on organise un grand festin pour toute la contrée. Des milliers de canaques se rassemblent alors ; le chef de la famille du défunt distribue du tabu, quelquefois de 600 à 1000 brasses, en l'honneur du mort, dont la félicité augmente ainsi dans l'autre monde.

Der chinesische Buddhismus und sein Verfall

VON

P. Arsenius VÖLLING,

MISSIONARIUS APOST. IN SCHANTUNG SEPTENTRION.

Das Interesse für den fernen Osten und besonders für die eigengeartete chinesische Kultur ist durch die Ereignisse der letzten Jahre Gemeingut der ganzen civilisierten Welt geworden. Mit staunenerregendem Eifer und sich fast überstürzender Eile sucht China die Errungenschaften der westlichen Kultur, welche die gereiste Frucht des Christentums sind, sich anzueignen, um im Rate der Civilisierten Völker jenen Platz einzunehmen, der ihm auf Grund der riesigen Länder- und Völkermassen gebührt. Dieser intellectuellen Wiedergeburt wird, so hoffen wir, die moralische und religiöse Wiedererneuerung auf dem Füsse folgen. Es ist Sache der Katholischen Mission, bestimmenden Einfluss auf diesen Umwandlungsprocess zu gewinnen, damit das chinesische Volk mit der westliche Kultur auch deren Träger, das Christentum, annimt. — Was die bisherige Religion der grossen Masse des chinesischen Volkes betrifft, so darf ich die Kenntnis derselben, wenigstens in ihren Hauptzügen, bei einem so auserlesenen Auditorium voraussetzen. Wenn sie dennoch zu diesem Vortrag erschienen sind, so war gewiss der Wunsch für sie bestimmend : von einem aktiven Missionar aus dem fernen Osten zu erfahren, wie diese heidnische Religion im Reiche der Mitte äusserlich in die Erscheinung tritt und welche Zeichen für ihre baldige Ablösung durch das Christentum sprechen.

Die älteste Religionsform der Chinesen war ein Naturdienst, der Himmel, Erde und Gestirne, Fluss- und Berggeister als Gottheiten

verehrte, und viel Aehnlickeit aufweist mit der Götterlehre anderer Naturvölker.

Als diese schlichte Naturreligion in Verfall geriet, waren es zwei Männer, welche die religiösen Zustande zu verbessern suchten ; es waren Laotse und Confutse. Gleichzeitig mit ihnen lebte im 6 Jahrhundert vor Christus in Indien der Stifter des Buddhismus, dessen Lehre jedoch erst zur Zeit Christi nach China kam und die Lehrsysteme der ebengenannten beiden Männer in sich aufnahm und sich ihnen anbequemte. Die ursprungliche Lehre Buddha's muss hier der Klarheit und Vollstandigkeit halber kurz vorausgeschickt werden. Eingehend dargestellt findet sie sich bei Oldenberg und Hardi und in dem neuesten Buche von P. Otto Maas, O. F. M., « Der Buddhismus in alten und neuen Tagen ». — Buddha fasst seine Lehre zusammen in den vier folgenden Wahrheiten. Sie lauten :

1. Das menschliche Leben ist eine Kette von Leiden.

2. Die Ursache dieser Leiden ist der Lebensdrang im Menschen.

3. Die Ertötung des Lebensdranges führt zur Erlösung von Leiden.

4. Den Weg zu dieser Erlösung zeig uns Buddha.

Das Ziel dieses Weges ist das Nirvana, die Auflösung in das Nichts. Um dieses Ziel zu erreichen muss man in der Nachfolge Buddha's Haus und Eltern, Weib und Kind verlassen. — Wer das nicht tut, geht zwar nicht verloren, aber er wird im Leben nicht zur Ruhe und zum Frieden gelangen, bis er nach einem sehr langen Kreislauf von Wiedergeburten sich endlich, wie die Mönche und Nonnen, zur vollkommenen Nachfolge Buddha's entschliesst.

Buddha's Religion ist Atheismus und selbstschöpferischer Evolutionismus. Sein Ideal ist Selbstentsündigung und Selbsterlösung durch Abkehr vom Irdischen und Sinnlichen, durch Mässigkeit und Keuschheit und Zufriedenheit mit den Anordnungen des Schicksals. Damit tritt Buddha dem brahmanischen Opferwesen entgegen. Auch war er ein Gegner des engherzigen indischen Kastenwesens. Dass Buddha, der mehr als 600 Iahre vor Christus lebte, die Gottesliebe als höchsten Antrieb zur Tugendübung nicht kennt, ist

erklärlich. Dass er aber, anstatt die im Menschen schlummernden Tugendkeime zu werken und zur höchsten Entfaltung zu bringen, sie in untätiger Ruhe und trostlosem Pessimismus verkümmern lässt, kennzeichnet seine Lehre als Menschenwerk, das keinen Bestand haben konnte.

Nach diesen notwendigen Vorbemerkungen gehen wir über zum Buddhismus in chinesischer Färbung. Die buddhistische Lehre wurde in China eingeführt in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts. Ihren Erfolg verdankt diese neue Lehre nicht, wie die Lehre Muhameds, der rohen Gewalt, sondern der Politik der Zugeständnisse. So wurde aus dem atheistischen Buddhismus der götterreichste Polytheismus. Der Begriff des Nirvana wurde erweitert zu einem Orte nie endender Freuden, der auch tugendhaften Laien zugänglich ist. Mit der Naturreligion vermälhte sich der Buddhismus und verlieh ihr aus seinem unerschöpflichen Legendenschatz, seiner reichen mythologische-plastische Ansschaulichkeit. Den Confucianismus suchte die neue Lehre zu versöhnen durch Bestärkung des Ahnenkultus, durch die plastische Darstellung von Himmel und Hölle, von den Wiedergeburten und die Einführung der Totenopfer. — Doch lassen wir die Theorie. Treten wir ein in die Tempel, Wohnhäuser und Strassen Chinas und sehen wir, wie der Buddhismus in die Erscheinung tritt. Die geschweiften Dächer der Götzentempel sind geschmückt mit Hunden- Löwen- und Drachenfiguren. Auf vielen Altären thront die Dreiheit der Gottheiten, der Kaiser des Himmels, der Erde und der Menschen. Auf anderen Altären sieht man : Buddha, Laotse und Confutse, ein Seitenstück zur heiligen Dreifaltigkeit. Wie in Europa jede Pfargemeinde einen Schutzheiligen, so hat im Reiche der Mitte jede Kreisstadt ihren Schutzgott. Zur Patrociniumsfeier strömt auch die Landbevölkerung in die Kreisstadt zum Tempel. Dort im Vorhofe sieht man in zwanzig Abteilungen die Qualen der Hölle plastisch dargestellt. Desgleichen die Seelenmühle oder den Kreislauf der Wiedergeburten. Diese bildlichen und plastischen Darstellungen, ein Seitenstück der mittelalterlichen Biblia pauperum, ist in China um so wichtiger, als hier

niemals Predigten, gemeinsame Andachten und dergleichen im Tempel stattfinden, und auch nur wenige des Lesens kundig sind. Sie bilden neben der mündlichen Ueberlieferung für die grosse Menge fast das einzige Mittel, sich seine religiöse Ueberzeugung zu bilden. Hinter dem Tempel des Stadtgottes erhebt sich der kleinere Tempel seiner Gattin, vor der um Kindersegen bittende Frauen heute auf den Knieen liegen. Vor dem Altar des Stadtpatrons lässt heute ein junger Mann durch den Bonzen vergeblich die Zukunft befragen. Dann setzt sich die Procession in Bewegung. Den Zug eröffnen ein Musikchor und Soldaten mit Drachenfahnen, Schildern, Schwerten und Lanzen. Ihnen schliesst zich eine Gruppe lebender Götzen an. Eine Maske stellt den leibhaftigen Teufel dar mit kohlschwarzem Gesicht, funkelnden Augen, fletschenden Zähnen und Eselsohren. Zwei Göttermasken ragen wohl eine Elle hoch über die Köpfe der Festeilnehmer empor. Vier Junglinge, wie Mädchen gekleidet, tragen Blumenkronen und schwingen Weihrauchfässer. Ihnen folgen mit gesenktem Haupte hundert Männer, wie schwere Verbrecher den entehrenden Holztragen auf den Hals tragend. Ein Pilger trägt eine klirrende Eisenkette um den Nacken; andere gehen baarfuss, wieder andere sind trotz des schniedenden Nordwindes bis zum Gurtel untkleidet. Etwa ein Dutzend Pilger haben durch das Fleisch des Unterarmes einen Nagel getrieben, an welchem sie ein leichtes Weihrauchfass schwenken, das mit brennenden Kohlen gefüllt ist. Nun folgt der Stadtmandarin zu Pferde. Dann eine mächtige Tragbahre, worauf eine Pfanne mit glühenden Kohlen steht; der Bonze in grauem Talar streut Weihrauch in das Feuer. Endlich kommt die Glanznummer, der Stadtgötze selbst in Festgewänder gekleidet, sitzend in einer grünen Staatsänfte. So oft die Soldaten die schwere Last niedersetzen, fällt das Volk auf die Knien, den Götzen zu huldigen. Unmittelbar hinter der Sänfte trippelt eine Frau mit der schweren Verbrecherkette um den Hals. Sie ist begleitet von 70-100 Weibern, brennenden Weihrauchstäbchen in der einen, ein gelbes Drachenfähnchen, in der andern Hand, eine Art Litanei singend. Ein Dutzend Mütter, den Säugling auf dem Arm, um dessen Hals der verdemütigende Kragen (allerdings

aus Pappe) befestigt ist, schliessen die Procession. So geht der Zug durch die von einer schaulustigen Menge umsäumten Hauptstrassen zum Tempel zurück. So suchen die buddhistichen Chinesen durch Gebet, Opfer, Gelübde und Lustwerke die Götzen, deren Geist sie in den Götzenbildem gegenwärtig glauben, sich günstig zu stimmen. An allen Strassenecken, vor jedem Stadtthor, auf Bergeshöhen und Brückenabergängen stehen heiligen Häuschen mit einem fratzenhaften Götzenbild; auf beiden Türhälften prangen die Bildnisse zweier zur Gottheit erhobener Generale. Und über dem russigen Küchenherd finden wir das Bild das Küchengottes angebracht. Was sind die chinesischen Götter? Es ist meist durch Tugend und Grosstaten ausgezeichnetete Männer und Frauen, denen man göttliche Ehren erweist. Diese Canonisation geschah bisher meist durch den Kaiser, als den Sohn des Himmels. Noch kurz vor dem Sturze der Monarchie wurde durch ein kaiserliches Dekret Confutse zum Gott erhoben. So besitzt Fainanfou einen Lihungtschangtempel. In Wangkungnio bei Fungtschanfou erblickt man sogar den heiligen Apostel Thomas als Götze auf dem Altar. Auch dürfte bekannt sein, dass der hohe Faischanberg in Schantung ein berühmter Wallfahrtsort zu Ehren der Himmelsmutter ist schon seit 2000 Jahren.

Gehen wir über zur Ahnenverehrung. Dem Toten legt man die schönsten Kleider an, gibt ihm ein Geldstück in den Mund und imitirtes Gold und Silber in den Sarg, um damit in den Unterwelt die notwendigsten Bedürfnisse bestreiten zu können. Nur bei Begräbnissen vornehmer Personen, welche oft erst nach Iahren und zwar auf dem eignen Acker beerdigt werden, werden Bonzen eingeladen, damit durch celebrieren von Totenceremonien die afgeschiedene Seele von den Qualen der Verwandlungen befreit, recht bald in das paradiesische Nirvana gelangt. Die Seelentafel wird in der Ahnenhalle zu den übrigen Tafeln, auf die Stellage gestellt. Die hölzerne Seelentafel ist von weisser Farbe, etwa 25 cm. hoch und 5 cm. breit; auf ihr stehen in schwarzer Farbe Name und Lebensdaten des Verstorbenen. Bei einem Todesfall, bei dem

Geburt eines Kindes, bei der Hochzeit, zu Neujahr müssen die Ahnen, deren Seele auf dem roten Punkte der Seelentafel als gegenwartig gedacht werden, benachrichtigt und ev. eingeladen werden und durch Koto und Opfer geehrt werden. In den Gebeten erwartet man von den Ahnen : Glück, Reichtum, Kindersegen und dergleiche. Gegen diese abergläubische Ahnenverehrung wendet sich der Eid, den jeder neue Missionar in China in die Hände des apostolischen Vikars ablegen muss.

Nicht so harmlos wie der Ahnenkult ist das Fungschui (wörtlich Wind und Wasser). Es ist ein gnomantisches System, welches zu lehren vorgibt, wo und wie Gräber, Tempel, Wohnhäuser angelegt werden müssen, um sie dem schädigenden Einflüsse der bösen Geister zu eutziehen. Wenn Erzlager und Bergwerke zugeschüttet, Eisenbahnen und Telegraphen zerstört werden, der Bau von Kirchen gehindert wird, so trägt das Gerede von der Glücksader oder dem Glücksdrachen die Schuld.

Die Verbreiter dieser Torheiten sind die Bonzen. Als der Buddhismus im Jahre 63 nach Christi Geburt nach China kam, begnadigte Kaiser Mingli zum Tode verurteilte Verbrecher und übertrug ihnen die Sorge für das Bild und die buddhistischen Bücher, die als Heiligtum in einer Pagode aufbewahrt wurden. Man nannte sie Huocang, das heisst « zum Leben Begnadigte ». Sie selbst anderten diesen Namen unter Beibehaltung des Wortklanges in « Friedenreich », weil ihr Leben eine Quelle des Friedens sei. Die Bonzen rekrutieren sich aus gekauften Knaben. Man unterschiedet Priesterbonzen, die in grosten Klöstern unter einem Abt zusammenwohnen und Laienbonzen, die wie Einsiedler den Dienst an einer der im Lande zerstreuten Pagoden versehen. Letztern sind des Lebens und Schreibens unkundig ; sie leben von dem Ertrag der Tempelländereien. Alle Bonzen haben den Kopf glatt geschoren und tragen einen grauen Talar in Kimonoform und hoher schwarzer Mütze ohne Rand. Weil sie weder Schulen noch charitativen Anstalten gründen, noch Predigten halten, werden sie vom Volke als Betrüger und Schmartzer und Faullenzer verachtet.

Fast noch geringschätzender urteilt die öffentliche Meinung über

die jungfräulichen Bonzinnen. Aus diesem Grunde wurde behördlicherseits das Bonzinnenkloster auf dem Faischanberge aufgehoben. Bei meinem Besuche in einem solchen Kloster traf ich die Oberin, wie sie mit unterschlagenen Beinen auf dem Steinbett sass und die Pfeife rauchte, während der ganze Raum und die kupfernen Götzen von Schmutz starten. Die Bonzinnen tragen das ganze Haupt glatt geschoren und sind genau gekleidet wie die Männer, sodass man nur an ihrer Stimme erkennen kann, dass es Weiber sind. Das ist die klägliche Figur des verachteten Bonzentums. Wahrend im christlichen Europa die Ordenspersonen durch Tugend, Wissenschaft und Werke der Nächstenliebe die grössten Wohltäter der Menschheit sind, bedeutet das Bonzentum wegen seines Ursprunges, wegen ihrer geisttötenden und nutzlosen Beschäftigung den geistigen Tiefstand des Buddhismus. Die chinesischen Bonzen haben bis heute noch nicht den Versuch gemacht aus dieser Lethargie sich zu erheben.

Dass der chinesische Buddhismus mit seinem abergläubischen Ahnenkultus und seinem verachteten Bonzentum sich bis heute erhalten konnte, verdankt er der Abgeschlossenheit des chinesischen Reiches gegen die abendländische Kultur und dem staatlichen Schutz. Nun, dadurch alle Fugen die europäische Civilisation eindringt, geraten die Götzenbilder in's Wanken. Dass dieser abergläubische Kultus in unser aufgeklärtes 20 Iahrhundert nicht mehr hineinpasst, war längst bekannt. Unser Iahrhundert fordert entschlossene Tatkraft und die äusserste Entfaltung der im Menschen schlummernden Fähigkeiten. Das Ideal des Buddhismus aber ist süsses Nichtstun und das hat sich in den diplomatischen und kriegrischen Niederlagen der letzten zwanzig Iahren bittergerächt. Darum hatte schon Kaiser Kuangsin befohlen, die Tempel in Schulen nach europäischen Muster umzuwandeln. Auch hatte das auswartige Amt Tsinanfu erklärt, dass das Gerede vom Glücksdrachen und der Glücksader unsinn sei. Mit dem Sturze der Dynastie brachen die wankenden Götzen vollends zusammen. *So nennt die Minlipao*, eine führende Zeitung, den Buddhismus Göt-

zendienst und Aberglauben. Das Esinanfuer Tageblatt forderte, man solle für die Schüler und Mandarine die vorgeschriebenen Tempelbesuche abschaffen. Diesem Wunsche willfahrte die Regierung : das erste, was den Buddhismus bis in's Mark getroffen hat, war die Absetzung des Kaisers, als des Obersten Beschützers des Buddhismus. Alle officiellen Tempelbesuche und Tempelfeste wurden abgeschafft. Der Himmelstempel bei Peking wurde in eine landwirtschaftliche Versuchsstation umgewandelt und der Buddhismus als Staatsreligion abgeschafft. Und damit ist das Schicksal des Buddhismus entschieden. Der ostasiatische Lloyd bestätigt diese Tatsache am 12 Mai 1912 mit den Worten : « Der Buddhismus ist in Rückgang begriffen. Dass er sich als Aberglaube nach Iahrhunderte lang erhalten wird, ist wohl sicher. Aber als Religionssystem mit einem Priesterstand wird er bald der Vergessenheit anheimfallen. Die Klöster sind schon teilweise leer ; manche Götzenschreine zerstört und die Tempel vermodern ». Selbst ein Bonze gestand : « Nun ist es bald mit uns aus ». Da aber, so fährt der ostasiatische Lloyd fort, der Buddhismus weder staatserhaltende noch sittliche religiöse Kräfte in sich birgt, so können wir im Interresse China's den Verfall dieses Systems nur mit Freuden begrüssen.

Es wird also aufgeräumt mit dem altersschwachen, chinesischen Buddhismus, weil er in unsern fortschriftliche Zeit nicht mehr hineinpasst. Was nun aber ? Dass das religiös so tief veranlagte chinesische Volk sich dem Unglauben nicht in die Arme wirft, ist sicher. Darum treten die führenden chinesische Blätter offen ein für die Einführung des Christentums, weil dieses die europaïschen Völker auf eine so hohe Stufe der Gesittung und Bildung gebracht habe. Die Minlipao schreibt : « Der Nutzen ist unberechenbar, wenn unser Kinder in dieser fortschrittlichen Religion erzogen werden ». Das Tsinanfuer Tageblatt schreibt : « Die Tempel soll man sofort in christliche Schulen unwandeln. An Stelle der Tempelbesuche zweimal im Monat soll der sonntagliche Kirchenbesuch treten. Die Mandarine sollen das Volk ermahnen, der Sonntaglichen Predigt beizuwohnen weil die Lehren des Christentums und seine

Anleitung zur Tugend höchst Zeit gemäss sind ». Damit aber Niemand im Zweifel sei, welche von den beiden christlichen Confessionem den Vorzug verdient, fordert das genannte Blatt für das Christentums als Staatsreligion die Austellung von Bischöfen und Priestern, für deren Unterhalt die Gläubigen Beiträge leisten sollen. Das Blatt rühmt das Christentums als « die Religion aller Religionen, als die Religion der Barmherzigkeit, welche den Himmelsherrn verehrt und die wahre Nächstenliebe übt. » Mit diesen Pressstimmen harmonirt vollkommen die Stellungnahme der neuen Republik zu der katholischen Religion. Der Präsident Juenschikai versicherte den Bischof Jarlin von Peking, dass in der neuen Republik vollkommene Religionsfreiheit herrschen und die Staatsämter den Bekennern auch der katholischen Religion offen ständen. In Wirklichkeit ist der jetzige Minister des Aussern Louceng-Ziang getaufter Katholik. Schon ist der gregorianische Kalender eingeführt und die Sonntagsruhe in allen Staatsschulen, öffentlichen Aemtern und Ministerien obligatorisch geworden.

Die Krisis, die religiose Entscheidungsstunde der grossen Masse des chinesischen Volkes ist angebrochen. Auf der einen Seite sehen wir die fluchtartige Räumung der buddhistischen Tempel, — auf der andern Seite mehren sich die Stimmen, welche den Eintritt in die christliche Kirche befürworten. 600 Iahre lang hat die katholische Propaganda, allerdings mit einer Unterbrechung von 150 Iahren, an der Bekehrung China's gearbeitet; das Blut der Christen ist in Strömen geflossen, ungeheure Aufwendungen an Geld und Energie sind gemacht worden und doch war der Erfolg gering, wenigstens im Verhältnis zu den aufgewandten Mitteln, hauptsächlich, weil die chinesische Regierung mit roher Gewalt den Missionaren entgegentrat. Das ist nun durch Gottes Fügung anders geworden. Eine tiefgreifende religiöse Bewegung geht durch alle Schichten des chinesischen Volkes, die es abwendet vom Buddhismus und es hinlenkt zum Christentum; eine Bewegung, die vom chinesische Staate tatkräftig gefördert wird, während die Bonzen resigniert sich in ihr Schicksal ergehen haben. Möge das

christliche Europa die Wichtigkeit dieser Entscheidungstunde erkennen und eilen durch energische Förderung der kulturellen Bestrebungen das Erbe des altersschwachen Buddhismus in China anzutreten.

Les lamas mongols et leur rôle dans la vie du peuple

PAR

Jos. VAN OOST, C. I. C. M. (Scheut).

I.

Les Ortos, partie de la Mongolie intérieure, forment une confédération de sept tribus mongoles, ayant chacune leur roi et dépendant — pour certaines choses — d'un suzerain pris parmi les sept roitelets. Leur pays est pour la grande partie, d'aspect désertique : sables arides où se trouvent des oasis herbeuses sans arbres. Ces oasis, surtout sur la lisière de la grande muraille, sont envahies peu à peu par les cultivateurs chinois. D'ailleurs, à cause de leur immoralité, du nombre des lamas condamnés au célibat, les Mongols des Ortos diminuent à chaque génération.

Mon confrère, le R. P. Braam, dans une étude très fouillée, intitulée : Au pays des Ortos, a donné une idée très complète du peuple mongol des Ortos. Je veux, aujourd'hui vous parler des lamas, ou moines bouddhiques, montrer quelle est leur formation, leur hiérarchie et leur influence sur la vie des laïques.

Origine. — Ils sont originaires des Indes et nous sont venus, avec le bouddhisme, par le Thibet vers la fin du XIII^{e} siècle.

Les lamas bouddhistes se divisent en deux espèces ou congrégations : les moines de l'ancienne observance, qui portent la robe rouge, et les moines réformés, les lamas à robe jaune. Aux Ortos, tous les lamas appartiennent à cette seconde catégorie.

La réforme des lamas fut accomplie par un saint personnage nommé Tsoungk'aba, qui naquit en 1417. Nos moines racontent que Tsoungk'aba avait eu des leçons d'un homme à grand nez, au regard étincelant qui était venu de l'Ouest. Cet Occidental, ne

serait-il pas un moine nestorien, de nationalité perse ou chaldéenne ? Cette hypothèse paraît assez plausible puisque beaucoup de détails du culte lamaïque sont inspirés par la liturgie catholique : la psalmodie en chœur, le manteau de chœur : tsjamtsji, qui a la forme d'une chape, l'eau lustrale, les calices à offrandes, ayant la forme des calices de messe, le chapelet, la mître.

Qui peut devenir lama et comment ? -- Tout Mongol mâle sans exception. Les enfants, bien souvent dès leur bas âge, ou même dès avant leur naissance, sont voués à la lamaserie par leurs parents. Les lamas forcent moralement les parents à promettre leur fils. Il n'y a pas un seul Mongol assez hardi pour oser résister aux objurgations des moines.

Le bambin voué à la lamaserie est vêtu de rouge ou de jaune, et vers l'âge de 8 ou 10 ans, est confié à un moine qui se chargera de l'éducation religieuse du petit.

Le gamin, pendant quelques jours, se lave la figure et les mains avec de l'eau lustrale, puis on lui rase la tête, et il est déclaré « élève », en mongol : Bandi.

Les études sont faites, non d'après un ordre réglé, mais au gré du maître : Baksji. Elles comportent la lecture et l'écriture du thibétain. C'est une fastidieuse leçon de mémoire. Personne ne s'inquiète du sens des mots, et rares sont les lamas qui comprennent leurs prières rituelles. Quant à la langue mongole on n'en fait aucun cas parmi les moines et la plupart des lamas ne savent ni la lire, ni l'écrire.

L'élève vit avec son maître et lui sert de domestique. Cet alumnat est en général très rude.

Cette étude de l'écriture thibétaine peut durer quelques années, et lorsqu'elle est jugée suffisante, le novice est admis aux premiers vœux. Il devient *officiellement* disciple : « Bandi in t'anggarik » et promet d'observer la chasteté et de ne pas tuer créature vivante.

Lors de la prestation du vœu, le novice est revêtu des vêtements suivants :

1° Un pagne très évasé du bas et nommé « pantsali » ;

2° un veston court sans manches et se boutonnant sur le côté droit « ringgek » ;

3° un jupon noué aux hanches par dessus le ringgek et tombant jusqu'aux pieds : Sjantab ;

4° une ceinture nommée « Kerak » à laquelle il pend la gourde d'eau lustrale.

Enfin c'est par dessus ces habits que le moine drape son « Ork'-imtsp », son manteau, qui consiste en une longue pièce de toile ou de satin rouge sombre, passant sous l'aisselle droite et rejetée des deux bouts sur l'épaule gauche.

Les bottes sont généralement faites d'étoffe rouge ou jaune.

Les couvre-chefs sont de différente nature : le chapeau jaune (sjara malaga) ; le chapeau conique (chotsjogor malaga) ; le chapeau en losanges dentelés (traksjid malaga) ; le chapeau à plume (tsjor-tsji malaga) ; le chapeau carré au sommet (R'ambo malaga) ; la mître (sasar).

Enfin dans les grandes circonstances : le grand vêtement rouge, espèce de chape fermée sur le devant et nommée : tsjamtsji.

Ce sont là les vêtements rituels, que les moines portent dans le temple.

A l'extérieur aussi, les lamas sont reconnaissables à première vue : ils ont la robe jaune (rouge ou pourpre) avec les boutons placés sur le sein droit ; contrairement à la robe des laïcs qui est d'une autre teinte et a les boutons au cou et sous l'aisselle. Leur tête rasée complètememt est aussi significative. Ajoutons qu'ils ne peuvent porter de culotte ou tout au plus en mettre une sans fond. Mais en pratique la plupart des lamas n'y fait pas attention.

Après la vêture, le novice, Bandi, devient moine du 1er degré « Kesoul ». C'est le titre du très grand nombre. Le 2e degré requiert une science plus grande. Les moines de cette catégorie sont nommés « Keloung » et leur marque distinctive est une robe en grossière gaze de soie mal tissée et d'un aspect mineux. Cette robe « nomt'o teel » ils doivent toujours l'emporter avec eux roulée en paquet, et la déposer à portée de la main pendant qu'ils sommeil-

lent. Un moine « Keloung » qui ne serait pas nanti de cette robe, n'oserait loger chez des hôtes.

Cette science des lamas, même des « Keloung », est très relative. On en trouve quelques-uns qui jouissent d'une certaine renommée et la méritent, mais il y a même des lamas de haute dignité qui ignorent les prières rituelles. L'astronomie est lettre morte ; la littérature mongole, complètement négligée et, comme je l'ai dit, si les lamas savent lire le thibétain, ils sont bien rares ceux qui le comprennent. On enseigne spécialement la médecine à la lamaserie « Namba rasang » au Nord du royaume d'Otók et on prétend que c'est le seul établissement où cela se fasse. Beaucoup de lamas sont cependant médecins, mais parmi ces empiriques, les rebouteux abondent et les médecins véritables sont rares.

La plupart de ces moines est très peu versée dans la connaissance du bouddhisme et ne s'en soucie pas autrement.

Leur dévotion est une comédie qu'ils jouent seulement devant témoins. Leur moralité est épouvantable et cela se comprend chez des païens voués au célibat contre leur gré. On en cite deux ou trois dans la région des Ortos qui ne se méconduisent pas — au moins publiquement — et on en parle comme de véritables phénomènes.

L'on ne s'expliquerait pas l'influence qu'ils ont sur les laïcs, si l'on ne se rappelait combien il est facile de terroriser les âmes simples et crédules. Le Mongol ne révère pas ses moines, il les craint, parce qu'il les croit munis de pouvoirs supérieurs, parce qu'il redoute de voir tomber sur lui la malédiction des dieux.

Administration d'une lamaserie. — Les lamaseries sont divisées en « tjoo » et en « soumè ». Les « Tjoo » sont les seules lamaseries officiellement reconnues à Peking et recevant un subside annuel du gouvernement de la Chine. Ils comptent parmi leurs moines, soixante « taot'i » lamas officiels qui ont un diplôme ou reconnaissance estampillée à Péking et qui ne peuvent jamais laisser croître leurs cheveux. Les autres lamas sont marqués sur la liste des soldats, et doivent en cas de guerre échanger le chapelet pour le fusil.

Il n'y a que neuf ou dix tjoo aux Ortos. Les « tjoo » ont toujours

des temples de grande dimension, tandis que certains « soumè » ont des édifices qui ne mesurent pas plus de 9 mètres de long sur 4 de large. Les « soumè » dépendent du roi de chaque tribu et ne reçoivent aucun subside fixe. On peut évaluer le nombre de ceux qui ont quelque importance à 150 environ.

Les lamaseries sont administrées par un Conseil, dont les membres « Dotkwi » ont à leur tête, dans les grands tjoo, un K'égèn ou un Sjaborong. Le conseil — outre ce supérieur exceptionnel — est formé du maître de discipline (Keskwi) aidé de deux lieutenants, du trésorier (tschangsot) de deux économes (temtsji) et de deux administrateurs temporels (nirba) qui généralement sont des laïcs bien rentés.

Le K'égèn ou Sjaborong est toujours l'incarnation de quelque grand lama d'antan. Le Sjaborong est d'une lignée moins ancienne que le premier, et ne prend le titre de k'égèn que lorsque le nombre de générations successives est jugé suffisant (parfois dix).

Ce réincarné est un lama, ou parfois même un enfant quelconque, qui, à la mort d'un lama fameux, se déclare en être la réincarnation; aussi le soumet-on à une série d'épreuves avant de l'introniser comme tel.

L'influence de ce supérieur est tout à fait prépondérante et ses paroles ont force de loi. Il n'y a aux Ortos que six ou sept lamaseries possédant pareil personnage.

Le « Kweskwi » ou maître de discipline est très redouté, car son autorité se réclame du bâton. Lorsqu'il entre en fonctions, on lui remet un code pénal « tolbain holi » qu'il applique dans toute sa rigueur. La bastonnade est appliquée sur le dos et sur les épaules.

Les deux administrateurs « nirba » s'occupent surtout des troupeaux de la lamaserie.

Les lamas ne sont pas obligés à la résidence dans leurs « soumè ». Ils ne doivent faire acte de présence que de la 10e lune jusqu'au milieu de la première, et aux cérémonies importantes « choral » qui se célèbrent quelquefois au cours de l'année. C'est à l'époque de ces cérémonies seulement que la communauté pourvoit à leur subsistance. Les moines donc, une fois au dehors, vivent à

leur guise, sont domestiques, chasseurs, mendiants ; ils vagabondent, se méconduisent, sans que personne s'en occupe. On trouve même des grands lamas tels que K'égèn qui en font de même. Quelques lamas plus sédentaires se construisent une maison à proximité du temple et y vivent avec leurs disciples.

Aspect extérieur d'une lamaserie. Intérieur du temple. — Une lamaserie rappelle la disposition de nos grands béguinages flamands. Au milieu, les deux temples, entourés d'une cour enclose d'un mur très bas ; les deux temples sont l'un devant l'autre. Les habitations des lamas sont situées autour des sanctuaires, et dans les lamaseries importantes s'y sont adjoints des pied-à-terre — parfois luxueux — de pélerins laïcs. Un corps de bâtiment spécial, le « Sjisan ker » sert de demeure aux voyageurs et de buvette parfois lors des offices publics. Une ligne de « stupa » se dresse au Nord, adossée à l'aggloméré. Un pavillon isolé sert de réceptacle aux vieux livres et aux vieux papiers. Enfin, quelques arbres — généralement consacrés — mettent un peu de verdure dans le tableau.

Les temples sont presque partout bâtis en style chinois ; dans certaines parties de Hang-King toutefois, ils ont le style thibétain.

Le devant forme péristyle auquel on accède par plusieurs marches. Trois grandes portes à double battant et couvrant toute la largeur de la façade sont ouvertes pendant les offices et donnent accès et lumière à l'intérieur.

Au milieu du bâtiment, un vaste lanterneau surélevé repose sur quatre gros piliers de bois, autour desquels, à quelques mètres de hauteur, court une galerie de bois formant étage. Cette galerie sert de magasin d'accessoires. Ce lanterneau est couvert d'un toit particulier plus élevé que le reste et qui donne un air de sveltesse à toute la construction. Le bâtiment forme carré parfait autour du lanterneau central ; ce carré extérieur est divisé par des rangées de colonnes en bois.

L'image de Bouddha et les diverses statues de cuivre (ou de bois doré) — parfois énormes — sont rangées le long du mur faisant face à l'entrée. Des peintures, des banderolles, des draperies

et de longs tuyaux faits de toile coupée en festons, surmontés d'un chapiteau de cuivre, décorent l'intérieur. Des livres, des instruments de musique, des tapis enroulés et des tables basses servant comme sièges des lamas, sont empilés contre les murs latéraux. Vis-à-vis du Bouddha, dans ce que nous appellerions la nef du milieu, brûlent les lampes alimentées de beurre et sont disposées les coupes d'offrandes : millet, alcool, beurre, lait, etc.

Enfin deux rangées de tables en vis-à-vis sont les sièges des lamas, entre les colonnes du milieu. Cette description s'applique au temple antérieur. Le sanctuaire postérieur est souvent affecté à un borchan (dieu) spécial — par exemple — les Korban bokta — les Saints du passé, du présent et du futur — au Sjiber in Soumè — ou Maitari — à Meteulb, etc. Ce sanctuaire moins vaste est souvent plus luxueux que le premier ; d'aucuns sont tapissés de haut en bas de statuettes identiques placées dans des niches vitrées (Tjasaktjoo). On en trouve même avec un plancher, ce qui est luxueux aux Ortos.

Je finis ces quelques indications au sujet des lamaseries, en faisant remarquer qu'aux Ortos, lors de la révolution mahométane eu 1868 et 1869, tous les temples mongols furent pillés et détruits. La paix rétablie, on se mit à les reconstruire et nous n'avons donc que des lamaseries récentes.

II.

Les lamas, à tour de rôle, font l'office de chapelain. C'est celui-ci qui doit tous les jours mettre l'eau sucrée dans les petits récipients placés devant les idoles et renouveler le beurre des lampes. Le soir, il nettoie les vases, rallume les lampes et les bâtonnets d'encens. Il prie ou psalmodie seul, pendant l'opération au matin. Personne n'assiste à cette cérémonie sauf en temps de « choral ».

Le « choral » du verbe « choracho » se réunir, dure huit ou dix jours, se fait régulièrement aux quatre saisons de l'année et tous les lamas appartenant à la communauté doivent être à leur poste pour faire les prières en commun. En été, dès quatre heures du

matin, le fracas des instruments à vent et à percussion vient réveiller les dormeurs. En hiver, les cérémonies ne commencent qu'après le lever du soleil. Ce sont des psalmodies, des prières, parfois même des allocutions faites par le supérieur.

Les psalmodies sont coupées d'interludes d'instruments : buccines, chalumeaux, cornets à bouquin, gros tambours, tambourins, cymbales, qui mènent du bruit, très scandé, très rythmé, mais que, dans la plupart des lamaseries on pourrait difficilement qualifier du nom de mélodie ou même de mélopée. (1).

Le « choral » de printemps dure sept jours, et a pour but de préserver gens et bêtes de la guerre, de la peste et de toute maladie.

C'est à la 7e lune que se tient la grande réunion nommée « *Yarnai* » dont les exercices identiques à ceux du « choral » durent 45 jours. La fin du Yarnai est marquée par le « *tscham* » ou danse des lamas, qui se fait dans la cour, devant le temple.

Les acteurs ont le chef pris dans une tête de carton, représentant un chien, un héros, un vieillard, etc. et sortent du temple deux à deux, s'élancent dans un cercle tracé à la craie, et, très lentement, évoluent sur le rythme des buccines et des tambours. Les numéros sont exécutés par deux ou quatre acteurs qui se succèdent. Les masques sont bien faits, les vêtements — à première vue sans signification apparente — sont pourtant strictement soumis à des lois : (cfr. GRÜNWEDEL : *Mythologie du Bouddhisme au Thibet et en Mongolie).*

Les lamas de haut grade ne prennent jamais une part active à la danse.

Il est difficile de préciser la signification du « tscham » et les lamas n'ont pas une explication identique : un tel affirme que cette danse détourne tous les malheurs ; tel autre : le tscham démontre qu'il y a des dieux !! tel autre encore : Celui qui a vu plusieurs fois

(1) Pour des renseignements plus complets je renvoie à mon étude sur « La musique Mongole aux Ortos » qui paraîtra dans la première livraison de l'Anthropos en 1914.

ces danses sacrées n'a plus de crainte envers les dieux mais de la confiance !!

Outre ces cérémonies, je signalerai encore les prières qu'on fait dans les lamaseries en temps d'éclipse ; ces prières sont accompagnées par les conques marines, et le bruit délivre le soleil ou la lune des griffes de Madame Manggos qui voulait s'en emparer.

* * *

1° Les lamas — comme tels — n'ont aucune part dans les cérémonies du *mariage*. Ils n'y sont invités que dans le cas où les animaux cycliques (1) des deux conjoints seraient incompatibles, et pendant que le maître de cérémonies s'enquiert du nom de la jeune fille avant de l'amener chez son fiancé, le lama fait une conjuration, il fabrique le fac-simile des deux animaux cycliques en pâte de millet, et enterre les mannequins en disant des prières. Cette conjuration se fait à l'écart et personne n'y assiste.

2° On invite un lama à venir prier pour une femme afin qu'elle ait des *enfants*. Ce sont généralement les beaux-parents qui font cette démarche. Les femmes enceintes recourent presque toutes au lama pour que celui-ci leur impose une espèce de scapulaire nommé « poo ».

Lorsque le nouveau-né est malade, on le voue bien souvent à la lamaserie; s'il est transportable, on le présente à la lamaserie même. Pour assurer la vie de l'enfant et empêcher que les diables ne viennent le prendre, on invite un lama pour qu'il se porte garant du mioche. Le moine passe au cou de l'enfant une chaînette munie d'un cadenas, ferme le cadenas et emporte la clef. Ce n'est qu'à l'âge de douze ans, époque à laquelle l'âme supérieure est complète, que le lama ouvre la serrure et enlève la chaînette.

3° Beaucoup de lamas exercent la *médecine*. Certains d'entre eux ont acquis des connaissances pratiques qui ne sont pas à dédaigner, tous s'ils le jugent opportun ont recours aux pratiques super-

(1) Les animaux cycliques sont les mêmes que chez les chinois (cfr. WIEGER, S. J. *Rudiments*. Tome I. *Lexiques*, dans l'introduction).

stitieuses qui leur rapportent, cela va sans dire, du casuel. Dans le cas de maladie grave, le lama se présente comme bouc émissaire « *tjolik* ». Puisque les mauvais esprits s'acharnent sur le malade, il faut leur donner le change et détourner leur colère : c'est là pour le moine, une occasion de se faire des dépouilles opimes ! Il se revêt de tous les plus beaux vêtements du malade, monte le meilleur cheval de celui-ci, prend une somme d'argent comme viatique et part au galop du côté de l'influx néfaste. Les démons, trompés par les apparences et croyant que leur victime veut leur échapper se jettent à sa poursuite et le malade guérit.

Lorsque la maladie est moins sérieuse, le lama invité impose un scapulaire au patient, ou bien l'excite à faire un vœu à la lamaserie; ou encore, sous prétexte que le mauvais esprit réside dans tel ou tel objet, confisque cet objet à son profit.

Les lamas n'assistent pas les mourants. On invite parfois les moines à venir réciter des prières près de la chambre où le mort repose. Une table recouverte d'un linge blanc est disposée afin qu'on puisse y placer les petits calices aux offrandes. Cette règle n'est pas générale. On se contente le plus souvent d'inviter un ou plusieurs moines à réciter les prières « ireul » et à jeter quelques grains de millet sur le mort.

Les cimetières ou nécropoles n'existant pas, c'est au lama à voir en quel endroit favorable on inhumera le défunt. Le terrain étant choisi, reste à déterminer l'endroit exact. Le moine, après quelques allées et venues, trace un carré de cinq à six mètres de côté, étend une toison de brebis dans le carré et y jette quelques sapèques qui représentent le prix d'achat du terrain. Le lama s'écrie : Donne-nous autant de terrain ! et décrit une ligne imaginaire avec une corne d'antilope *oronggai*. Une baguette échancrée, portant un billet, est fichée à chaque coin du cercle ; la toison de brebis enlevée, on plante une flèche (pointe en l'air) à l'endroit qu'elle recouvrait. Cette flèche a une écharpe (chatak) à la pointe et des caractères thibétains tracés sur la hampe. Le lama fait étendre un feutre devant cette flèche, répand les cinq céréales (millet, petit millet, blé, sarra-

zin et fèves), et asperge l'emplacement avec de l'eau bénite... Ce terrain est considéré comme étant acquis par le mort.

C'est encore le lama qui décide si le corps du défunt sera brûlé, enterré ou simplemeut abandonné à l'endroit désigné par lui. La crémation étant ce qu'il y a de plus distingué, est toujours employée pour les gens riches et les lamas. L'enterrement est parfois sommaire. Le cadavre est placé au pied d'une dune ; le lama asperge l'endroit et le mort. On monte sur la dune, on fait ébouler le sable, et après une dernière aspersion, tout est terminé. Ce n'est que près de la frontière chinoise qu'on se sert parfois d'un cercueil.

Pour la déréliction, le lama n'accompagne généralement pas. Après coup cependant, les porteurs doivent être purifiés par un lama qui se rend pour cela à domicile. Le moine met de l'eau sucrée dans un vase ad hoc et en verse un peu dans la main de celui qui doit être purifié. Il s'en rince la bouche puis la crache dans un récipient contenant de l'eau, du millet, des biscuits pulvérisés et du thé. Il se lave la figure et les mains avec cette mixture ; se rince encore une fois la bouche avec de l'eau sucrée, la rejette dans le grand récipient et le tout est vidé du côté de l'influx néfaste (côté connu par l'almanach impérial).

Pour la purification d'une *maison*, le lama agit de même avec les habitants, puis asperge d'eau sucrée la maison et le puits, les parcs à bestiaux, la clôture et le k'ei-mori.

Un Mongol ne bâtira pas une maison sans qu'il se soit enquis chez le lama de l'endroit où il fallait construire. Le moine, imitant en cela les devins chinois, consulte le Hoang-li (l'almanach impérial).

Avant de commencer les travaux, il faut faire le « *sang t'abicho* » l'offrande de l'encens. (Cet encens est un mélange de millet décortiqué, de farine de froment, de farine d'orge, de cyprès nain, de thé et de crême de lait). Le chef de famille place des charbons ardents sur une petite butte de glaise, y jette l'encens et quelques gouttes de lait ou de thé, donne une prostration en récitant une prière, tourne de droite à gauche et recommence deux fois sa prostration.

Le lama sonne de la conque marine « Toung » pendant cette cérémonie.

Lorsque la construction est achevée, le lama vient la bénir. Il confectionne quatre « stùpa » minuscules en pâte de millet, jette de l'encens et du cyprès bénit sur des braises, souffle sur le feu et le passe au maître du logis qui le porte autour de la maison cependant que le moine prie en thibétain. Cette cérémonie « Ker arvolacho » est répétée par certains propriétaires, au cours de l'année, pour que la maison soit sans tâche et sans contagion.

Toute maison mongole a, devant sa porte, le « *K'ei mori* ».

C'est l'emblème, le drapeau du Mongol. C'est une longue perche parfois surmontée du trident et qui sert de hampe à un petit drapeau. La plupart de ces petits drapeaux sont couverts de chevaux. Ces empreintes sont faites par un lama. Si le pieux moine n'a pas de cachet, il se contente de tracer une formule de prières en thibétain. Face au K'ei-mori est ménagé un tertre ou une console pour l'offrande du feu et de l'encens.

Pour que ce soit parfait, il faut que le K'ei-mori (traduction littérale de deux mots thibétains qui veulent dire vent et cheval) soit planté un jour consacré au cheval (années et aussi jours cycliques). Cela doit être fait par un lama. qui bénit le K'ei-mori en y jetant du millet et de l'eau sucrée, puis il le fait planter aussitôt, car le K'ei-mori bénit ne peut toucher le sol autre part qu'à l'endroit définitif. On fait enfin l'offrande de l'encens « sang t'abicho », telle que je l'ai décrite. Les grands personnages font tous les jours l'offrande de l'encens devant le K'ei-mori, leur chapelain « Konir » sonne la conque marine.

On consulte parfois un lama pour choisir l'endroit où creuser un puits. C'est encore à lui qu'on a recours si d'aventure un morceau de fer est tombé dans l'eau ; car Losot, le dieu de l'eau, ne souffre pas le contact du fer.

Pour attirer les bénédictions de la divinité sur la maison qu'on habite on a diverses pratiques suggérées par les lamas : Ou bien l'on jette aux quatre vents une mixture de thé, de beurre, de lait et d'un ingrédient fourni par le lama ; ou bien l'on place devant l'idole

de l'eau-de-vie spécialement bénite par le lama ; ou bien l'on colle sur le haut de la porte d'entrée une image grossière peinte par les moines. Et tout cela amène aux saints personnages des cotisations nombreuses.

Les influences du terroir — le fong chouci des Chinois — deviennent salutaires au moyen d'un « obo » placé à l'endroit favorable. Cet obo est un monticule artificiel, fait de pierres amoncelées, ou une simple butte de terre surmontée d'un bouquet de branchages. En temps de sécheresse, les lamas invités creusent un petit puits, y mettent une petite stûpa faite de farine d'orge et d'une mixture de leur façon et prient plus ou moins longuement d'après la nécessité du moment. Ou bien, c'est un caillou taillé comme un œuf de faisan qu'ils laissent plonger dans le petit puits rempli d'eau au préalable et huit lamas y font des prières pendant trois et même sept jours. Tous nos Mongols sont persuadés que Talai-lama de Lhassa et le Bouddha vivant de Ourga disposent de la pluie à volonté ; ils n'ont qu'à indiquer de leur sceptre l'endroit ou la direction vers laquelle elle doit tomber et c'est chose faite.

La rosée blanche qui sévit parfois du 5 au 11 Septembre est très redoutée des cultivateurs, il y a des lamas qui se font fort de l'éloigner. Ils s'établissent près des champs, dans une hutte de branchages, et y entretiennent toutes les nuits de l'eau chaude dans laquelle plonge un serpent et un crapaud de faïence.

Certains lamas fameux se réservent le pouvoir de déclarer des endroits tabous : la culture et même la chasse est interdite sur les « onggon chatjar », il en est de même pour l'endroit où ces personnages habitent et pour la tombe des grands hommes.

Comme on voit, les lamas sont parvenus à s'immiscer dans toutes les circonstances de la vie du Mongol.

MUHAMMADAN LIFE IN INDIA [1]

BY

Professor Ethelbert BLATTER, S. J.

I.

Numbers and distribution.

The total number of Muhammadans is 62,500,000, or rather more than a fifth of the total population. Of these, 25 1/2 millions, or 41 °/o, are in Bengal ; 14 millions, or 22 1/2 °/o, in the Punjab and Frontier Province ; and 7 millions, or 11 °/o, in the United Provinces. In proportion to the total population, Islam is most strongly represented in Kashmir, where it is the religion of 74 °/o of the inhabitants ; then follow the Punjab with 53 °/o, Bengal with 32, Assam with 26, Bombay with 18, and the United Provinces with 14 °/o.

In the time of the emperor Jahangir, in India, the Hindus were estimated as 5 to 1 Muhammadan. Elphinstone's estimate about 1840 was 8 to 1. Another estimate made the relative numbers as 6 1/2 to 1, or about 17 °/o of the population as Muhammadans.

We find thad Islam is most powerful in those parts of the country where the Muhammadan invaders settled down not only as the conquering rulers, but as the proprietors of the conquered soil. One should expect that the numbers were larger than they are in the neighbourhood of the ancient capitals of Agra and Delhi ; but here the Islam was met by well-organized Hindu tribes. In Kashmir a large proportion of the inhabitants embraced the faith because, from the time of its introduction in the 14th century until the end of the

(1) This lecture, being a lantern-lecture, is naturally fragmentary. We repeat in condensed form what we gave as an explanation of the slides.

16th, the country was ruled by its own Muhammadan princes. The fact that after the Mughal conquest by Akbar, Kashmir became the favourite summer residence of the Court may explain to some extent the great proportion of the Muhammadan population in that country. Going further east, the Mughal armies never occupied the slopes of the Himalayas, and here Hinduism remained undisturbed. The same was the case in the country south of the Jumna ruled by the intractable Bundelas, and along the Rajputana frontier where it was confronted by the most powerful and united Rajput clans. The progress of Islam was much more rapid in Oudh and the eastern districts of the United Provinces. Here it met a newly established population, which was easily influenced by the powerful Muhammadan colonies founded in its midst. In Eastern Bengal, where its numbers have increased during the last 29 years from 8 to 11 1/4 millions, the Muslim has gained ground because he is better able to contend with the unhealthiness of the climate than the Hindus.

II.

Ethnologie and sects.

In India, the Muhammadans are of the most varied descent, the offspring of Arabs of every tribe, from the Iranian races of Persia, from the Scythic, Tartar, Mongol, Turk, Baluch, and Afghans, with bodies of converts from the Agnicula Rajput, from the Jat, and from the prior Mongoloid tribes who preceeded the Aryan immigrants. In the northern part of India, the bulk of the Muhammadans are of Mongol or Afghan descent, and recognise themselves by the titles of Mughal and Pathan converts. Arab Muhammadans are styled Shaikh.

The Muhammadans are of two great sects, the Sunnis and Shiahs. The Sunnis are largely in excess in Turkey and India ; the Shiahs in Persia and Afghanistan, their cheaf seats in India being Lucknow and Hyderabad. The Shiah movement, in fact, is strongest

where there is least Arab intermixture in the population. Hence some have defined it as an Aryan protest against Semite domination. In India, the two sects worship apart ; but amongst both sects are to be found men of Syud, Shaikh, Mughal, and Pathan descent. and sons will be found as Sunni and the daughters Shiah.

The Syuds are cheafly descendants of Mahomed through his daughter Fatima and her husband Ali. They are as a rule quiet, humble-minded men, not distinguished by other qualities from the Shaikhs. They are of the Sunni and also of Shiah persuasion, and are met with in India serving as soldiers, or in civil avocations, or following some religious duties.

The term Shaikh is given to other descendants of Arabian origin, it is applied generally to all of the Sunni sect other than Syuds, Pathans, or Mughals. The Shaikh, therefore, is of the most varied origin, and is engaged in all avocations military and civil, as soldiers in regular and irregular armies, as police, as shopkeepers, and a sprinkling of them in learned professions requiring prior education.

The Pathans are the descendants of the Afghan soldiers who came into India with the armies of Mahmud, Timur, Chengiz Khan, Baber, Nadir Shah, and Ahmad Shah. Many of them carved out principalities or obtained lands for themselves and their descendants ; but most of them, being large, powerful, fair men, are scattered all over India where they are seeking a livelihood as soldiers, traffickers and chapmen.

The Mughals are comparatively few in number. They are generally fair, and of a larger physical frame than the Arab Muhammadans. Their manners are unassuming.

Of all these Muhammadans of foreign descent, few have taken to agriculture. A small number have fitted themselves for the civil situations available under the British Government ; except in entering the disciplined armies of Britain as private soldiers, very few of them have accommodated themselves to the changes which the English supremacy has introduced. « In India », says Balfour, « the bulk of them are essentially a people not belonging to the presen

time, but dwell on the past and look forward to the future, the religious among them meditating on the transgressions which have brought upon them great reverses, and all, perhaps without exception, looking forward to the time, when it shall be God's will again to give them dominion. As a whole, they are earnest, ardent men, who can be easily excited. As soldiers they are patient, and have an elan in warfare which the steady, calmer Hindus of Southern India do not possess. Their religious feelings, for many years past, have been personal, and though dwelling and ruling in parts of India since nine hundred years, and though holding an essentially proselytising faith, they have not made many voluntary conversions from Hinduism, either from the Aryan family or from the non-Aryan servile classes ».

We must not forget to mention in this place three notable phases of Muhammadan life as illustrated by the Bohras, the Khojas and the Moplahs.

The Bohras, or « traders » of Western India are divided into two groups : the mercantile branch who are originally Shiahs of the Ismailiya sect, and the landholding branch, who are generally Sunnis. Both were converted from Hinduism by Abdullah, an Arab missionary, who came to India in the 11th century. The trading section consists of fierce sectarians, who are strongly opposed to Sunnis and other Muslims not belonging to their sect. In the landholding branch the Wahabi teaching has exercised a considerable influence in recent years.

The Khojas, or « honourable converts » belong likewise to the Ismailiya sect. Their founder is Hasan Sabah, a teacher of the 11th century, who was known to the crusaders as the « Old Man of the Mountain ». At present he is represented by the well-known Agha Khan of Bombay. The Khojas are engaged in mercantile persuts chiefly on the west coast of India and in East Africa.

The Moplahs or Mapillas are found to the number of nearly a million on the south-western coast of India and in Ceylon. They are believed to be descended from Indian mothers and Arab immigrants who landed on the west coast in the 3d century after the

Hijra. They are said to possess a restless spirit, with much fanatical zeal. Since the time when Malabar came into the possession of Great Britain, they have resisted the bayonets of English troops on several occasions. The chief seat of their religious organization is at Ponnani, where they have a college to train men in religions offices. This institution dates back far as the 12th or 13th century. The highest personages of divinity among the Moplahs are known as Tangals. Baber reported in 1822, that the Tarramal and Gondotty Tangals « pretend to an extraordinary sanctity, and such is the character they have established, that the people believe it is in their power to carry them harmless through the most hazardous undertakings, and even to absolve them of the most atrocious crimes. To propitiate them, their votaries are lavish in their presents, and there are no description of delinquents who do not find an asylum in the mosques wherein these Tangals take up their abode, whether pursued by the police, or by their own evil consciences. »

The mosques of the Moplahs are quite different from those of any other Muhammadans. « Here », Fawcett writes, « one sees no minarets. The temple architecture of Malabar was noticed by Mr. Fergusson to be like that of Nepal : nothing like it exists between the two places. And the Mappilla mosque is much in the style of the Hindu temple, even to the adoption of the turretlike edifice which, among Hindus, is here peculiar to the temples of Siva. The general use nowadays of German mission-made tiles is bringing about, alas ! a metamorphosis in te architecture of Hindu temples and Mappilla mosques, the picturesqueness disappearing altogether, and in a few years it may be difficult to find one of the old style. The mosque, though it may be little better than a hovel, is always as grand as the community can make it, and once built, it can never be removed, for the site is sacred ever afterwards. Every Mappilla would shed his blood, rather than suffer any indignity to a mosque ».

III.

Education.

The Muhammadans in India, as a body, are illiterate. Education amongst them has made less progress than in the Hindu portion of the population. It is true, if we consider the total number of scholars in institutions of all kind, the comparison is not unfavourable to the Muslims ; but we must not forget that about 1 4 of the total number of Muhammadan pupils receive their education in « Koran schools » or other indigenous elementary institutions. In these the children learn by rote and are very often ignorant of what they repeat. Of the remainder comparatively few go beyond the most elementary stage; if we compare the number of Muhammadans receiving secondary education with that of Hindus, the proportion is 2 : 3, and with regard to collegiate education only 1 : 3. — According to the Imperial Gazetteer of India « a number of social and political causes have contributed to the comparative backwardness of the Muhammadans in educational matters. The principal scholastic cause is that « the teaching of the mosque must precede the lessons of the school ». The religious books of the Muhammadans are written in their classical languages and before the student is allowed to devote himself to secular instruction, he must often pass some years in going through a course of sacred learning; he is thus handicapped in the race with the young Hindu, whose one object is to attain an education which will fit him for an official or professional career. The Education Commission of 1882 proposed a differential treatment of the Muhammadan community in respect to education, which the Government of India found itself unable to approve. It declared that the way to success for Muhammadans lies in taking advantage, like other classes, of the facilities for higher instruction provided by the general educational system. This advise has been to some extent followed, and considerable efforts have

been made by the more enlightened among the Muhammadans to foster the growth of education in their community. But progress is not yet satisfactory ».

IV.

Social customs.

It cannot be denied that the acknowledgment of the Koran and of their creed by all the Muhammadans who are distributed from the Atlantic to the islands of the Pacific, gives a certain similarity to their religious observances. The social customs, however, in all the varied countries are as varied as are the nations themselves. We must confine ourselves to mentioning a few things peculiar to the Muhammadans of India.

There is no time rigidly adhered to for circumcision. Grown-up boys have not unfrequently remained unattended to up to the seventh or fourteenth year.

The humbler Muhammadans make the coming of age of a girl known by noisy music and in this they imitate the Hindus ; but the educated and noble families abstain from all such rude rejoicings. There are very few women who are able to read, and still fewer can write in towns; among the better classes, all boys are sent to school, and their education tends towards fixing their faith permanently. — When a child has attained four years, four months, and four days, it is taught, with much ceremonial, to pronounce the name of God. The boy is then taught the first words that were revealed to Mahomed which are to be found in the 96th chapter of the Koran : « Read in the name of thy God, for he it is who has created all mankind out of a lump of coagulated blood. And he is likewise that allmighty being who has lessed us with the voice of utterance and taught us the use of the pen. « The boy is not allowed to read any other tongue, until he has read the Koran and until he has been carefully instructed in all the books ot his faith.— To the ordinary civil and religious marriage rite which is common

to all Muhammadans, the Muslims of India have added several days of expensive and noisy rejoicings (called shadi) wich they have taken over from the Hindus. — Divorce is practically unknown in India. The bridegroom promises such an enormous sum at the marriage ceremony, that it is impossible to pay it. Divorce, however cannot be declared unless that dower has been paid. Balfour says that the Indian Muhammadan lives faithfully to his one wife, polygamy being almost unknown, except amongst the loose livers of great towns. This is not generally true. Amongst the Moplahs v. g. whom we mentioned above, polygamy is the rule, and it is estimated that in South Malabar 80 % of the husbands have two wives or more, and 20 % three or four. In North Malabar it is not usual for a man to have more than two wives. The early age at which girls are married in South Malabar no doubt encourages polygamy. It also encourages divorce, which in South Malabar is common, while in the north it is comparatively rare, and looked upon with disfavour.

As to the social intercourse of Muhammadans with Hindus it is evident throughout the country that the fervid enthusiasm and fanaticism of the early conquerors was cooled down considerably. The two religions have learned to live peacefully side by side. It cannot be denied, the Muslim of the later days could never overcome his contempt for the idolatry of his pagan neighbours, but he had to learn that it was impossible to destroy it by persecution. Much of the demonology of the Hindus, their belief in witchcraft, and veneration of departed pirs, or saints, has become part of the superstition of Muhammadans. The Hindu astrologer is consulted by the village Muslim of the present day to fix a lucky day for a marriage, or the village god is prayed to that he may grant a son to a childless mother.

The Muhammadans of the Dekhan are, in the opinion of Betham, practically half Hindu with regard to their ideas, their language, their customs and their dress. They know very little of their religion, worship the idols, celebrate Hindu feasts, abstain from beaf,

and are not even circumcised. The only thing by which they are distinguished from the Hindus is their beard. « This is the more natural », says the Gazetteer, « because conversion to Islam, whenever it does occur, is largely from the lower castes. It is one of the most democratic religions in the world, and welcomes to full franchise the low-caste man groaning under the contempt which meets him at the hands of his haughtier neighbours (1) ».

(1) For further information on the subject we refer to the bibliography given at the end of our lecture on « Der Islam in Indien ».

INSTITUTIONS MUSULMANES EN AFRIQUE

PAR

H. MARCHAL, des Pères Blancs.

Les Musulmans sont en Afrique 50.000.000 au plus, et cependant ils occupent les immenses territoires qui s'étendent d'un seul tenant de l'Atlantique à la Mer Rouge, en suivant au Sud une large base irrégulière d'interpénétration entre eux et les peuples nègres fétichistes. Une autre base d'expansion sur l'Océan indien les a fait pénétrer de Zanzibar et de la Côte Souahili jusqu'aux grands lacs de l'Afrique équatoriale. Coptes et Berbères arabisés et islamisés de l'Afrique du Nord et du Sahara — nègres du Soudan ou des pays Zendj (Souahili-Bantou) — tous se réclament de l'Islam orthodoxe ou Sounnite et considèrent le Sultan de Constantinople comme leur chef. Le Maroc avec sa dynastie fatimite semble faire seul exception : en dehors de leur pays cependant, les musulmans Marocains sont accueillis en frères par leurs coreligionnaires et se montrent très respectueux de Stamboul, qu'ils estiment eux aussi le pivot de l'Islam.

Il y a évidemment des différences profondes entre les peuples de l'Afrique du Nord, musulmans depuis de longs siècles, façonnés par le droit et les institutions musulmans, et les petits états nègres islamisés depuis un siècle à peine, ou les colonies religieuses en voie d'organisation et de premier développement dans l'Afrique centrale. Nous envisagerons donc l'Islam africain tel que le vivent les peuples arabo-berbères du Maghreb (Maroc-Algérie-Tunisie) et du Sahara.

A l'observateur mêlé aux Musulmans africains et vivant au milieu d'eux sans partager leurs croyances, leur vie religieuse apparaît

partagée entre deux objets qui la sollicitent puissamment, bien que pour des motifs d'ordre entièrement différent.

Le premier objet c'est Allah, le Créateur et Maître absolu de tout ce qui existe. Les croyants se reconnaissent en toute occasion absolument dépendants d'Allah, et devant Lui, ils se tiennent par la pensée dans une mentalité d'esclave au sens strict du mot.

Le deuxième objet qui s'impose à leur crédulité superstitieuse et domine leurs préoccupations beaucoup plus qu'Allah, ce sont les Puissances invisibles et mystérieuses d'ordre inférieur à la divinité, mais redoutables à l'homme.

Les Musulmans appellent ces puissances mauvaises les « Djenoun » ou Génies, les « Chouaten » ou Démons. Par contre, ils leur opposent les Anges et les Hommes Saints bénis d'Allah, et investis par Lui du pouvoir de protéger les croyants et de les libérer des atteintes des génies malfaisants. De là leur dévotion aux *Marabouts* qui sont ces Hommes religieux favoris d'Allah, la vénération dont ils les entourent et leur recours continuel à leur puissance surnaturelle.

I.

Le Culte d'Allah.

Il est, pour les Musulmans, tout entier et uniquement dans l'observation des cinq préceptes fondamentaux de l'Islam : 1° la récitation de la profession de foi ou « *chihada* » ; 2° l'accomplissement rituel des prières quotidiennes ou « çalat » ; 3° le paiement de la dîme religieuse ou « zakat » que les Marabouts ont eu soin de drainer à leur profit et qui leur est versée pieusement sous forme de « ziara » ; 4° le jeûne de Ramadhan ; 5° le pélerinage à la Mecque.

Mais dans la conviction universelle, la « *Chihada* » ou profession de foi islamique est l'acte religieux par excellence. Un musulman peut négliger le service d'Allah, ne prier que par intermittence, enfreindre même le jeûne sacré de Ramadhan, ce qui est une quasi

impiété, tant qu'il ne renie pas la profession de foi, il est dans la voie du salut, et la bienveillance finale d'Allah lui est assurée. Aussi nos Africains font-ils de la « *Chihada* » la clef de voûte de leur vie religieuse.

Ils ont surtout l'absolue confiance que la profession de foi est la vraie et unique clef du ciel.

A celui qui professe « qu'il n'y a de Dieu qu'Allah et que Mahomet est le prophète d'Allah » les faveurs divines sont acquises. A chaque fois que le croyant fait cette profession de foi, ses péchés antérieurs sont effacés, et de nombreux mérites lui sont acquis pour la vie future. S'il meurt avec la profession de foi sur les lèvres, il est un véritable prédestiné : son âme ne connaîtra pas les transes de l'au delà, mais recevra immédiatement les récompenses de son Seigneur.

La « *Chihada* » couvre tout, efface tout, ne cesse-t-il de répéter, mais il faut la redire souvent. Si quelqu'un, emporté par une mort subite, ne l'a pas récitée depuis longtemps, tous ses péchés lui seront imputés jusqu'à l'époque de son ultime profession de foi : « *denoubtou ala regobtou* ». Du repentir des péchés, il n'est pas question : la profession de foi seule importe. Si quelqu'un meurt sans la formuler, s'y refusant sciemment, c'est un impie « *Kafer* », un ennemi de Dieu. La renier formellement serait le péché d'apostasie : son châtiment est la mort et tout musulman est en droit d'exercer cette justice sur celui qui se rendrait coupable d'une telle abomination : il ferait là œuvre pie, il aurait exécuté un ennemi de Dieu et du Prophète : « *Kafer, âdou Allah, âdou Rasoul Allah !* » — Quand donc un Musulman est à l'agonie tous ses proches sont réunis autour de sa couche et lui répètent à l'envi la formule de foi ; ses amis viennent le voir et font de même : on fait le possible pour qu'il expire en la prononçant : quand il ne peut plus causer, on lui tient l'index de la main droite levé, en signe d'attestation de la foi musulmane. Dès qu'il est mort, tous les assistants la redisent plusieurs fois de suite, puis on confie le corps aux laveurs qui s'acquittent de leur fonction en « chéhédant » sans discontinuer.

Enfin on le porte en terre, les « Tolbas » et Marabouts précèdent

le corps et chantent sans interruption durant tout le parcours la « *chihada* » à laquelle s'unissent de cœur tous les assistants qui suivent dans un religieux silence. Parvenus au lieu de la sépulture, les porteurs déposent le corps sur le bord de la tombe : Les Marabouts font les dernières prières dont la principale est la « *Fatiha* » (1re sourate du Coran), puis toujours chehedant, on place le mort dans sa tombe, la tête orientée vers la « Qibla » (direction de la Mecque). Le corps est déposé, étendu entre deux murettes basses, qu'on couvre aussitôt de larges dalles en pierre : le tout est maçonné en terre pétrie. On réserve une poignée de cette terre qu'on rapporte au domicile mortuaire pour y être conservée par les parents. L'âme du défunt reviendra ainsi plus aisément à la maison pour visiter les siens, leur apporter les bénédictions divines et les préserver du danger.

Pour le Musulman, l'attestation « qu'il n'y a de Dieu qu'Allah, et que Mohammed est l'Envoyé d'Allah » est la règle constante de sa condnite, tant dans ses rapports avec Dieu qu'avec les autres hommes. Justice, bienveillance, reconnaissance, amitié, s'arrêtent à cette limite. Quant au gouvernement de lui-même et à la lutte contre les mauvaises tendances, les Marabouts lui enseignent qu'ici encore la « *Chihada* » suffit à tout.

Cette étude sur le rôle de la « Chihada » dans la vie musulmane amène deux questions : Quelle idée les Musulmans se font-ils donc d'Allah et de ses vues sur l'homme sa Créature ? Pour eux Allah est très haut au dessus d'eux : « Rebbi el fouk, ah'na el taht » disent ils couramment : Dieu est en haut, nous en bas ! « Allah ou Akber » ! Dieu est grand. Ils ne lui prêtent pas dans ses relations avec sa créature humaine cette intimité que connaissent les chrétiens, cette sollicitude paternelle qui exige de l'homme amour et respect filial, obéissance stricte aux grands préceptes de la loi morale, et dignité dans sa vie. Il suffit à Allah qu'on le reconnaisse Dieu, l'unique Dieu, qu'on le proclame, et qu'on accomplisse les cinq préceptes qu'Il a imposés à l'homme par Mahomed son Envoyé. Ceci fait, Il est satisfait.

II.

Les Marabouts.

Par la « Chihada » on s'assure le Paradis et les faveurs d'Allah ! Grâce aux Marabouts on se garantit contre les maux de ce monde, et on s'en assure les biens, car ils ont reçu puissance d'Allah pour bénir et protéger, c'est la « Baraka ». De plus, ils sont savants et connaissent des moyens merveilleux et secrets de s'asservir les puissances préternaturelles.

A) *D'où viennent les Marabouts ?* Le terme de « mrabtin » (sing. merabet, marabout) désignait à l'origine une institution qui n'était pas sans analogie avec notre chevalerie dont elle fut d'ailleurs contemporaine. Installés dans des campements fortifiés ou « Rabta » sur les confins du Sahara, en marge des pays nègres fétichistes, les « Merabtin » guerroyaient contre les ennemis de Dieu et de son Prophète, et animés d'un zèle ardent et fanatique, ils poussaient en avant les conquêtes de l'Islam.

Ils étaient les chevaliers du « Djehad » ou guerre sainte contre les Infidèles. Des tribus entières méritèrent ce titre glorieux et celle de « Lemtouna », berbères du Sud Marocain, le rendit plus célèbre encore en fondant sous ce nom le fameux empire des Almoravides « El merabtin » ou Marabouts. Le titre de « Merabtin » devint un titre de noblesse religieuse, ceux qui le portaient étaient l'élite de l'Islam, des hommes de Dieu aussi dévots dans la prière qu'ardents à la Guerre Sainte. Il se passa alors ce qui se passe encore aujourd'hui sous nos yeux : il ne manque pas chez les Musulmans de gens habiles, conscients de l'influence que peut donner sur le peuple une vie en apparence austère, vouée aux exercices de la piété, et le bruit habilement répandu de quelques miracles. Le Maroc surtout et le Sud Algérien fournissent de nombreux types de cette sorte, sans que les autres régions en soient dépourvues. Illuminés ou tartufes, ils sont assurés de se faire une clientèle.

Le Marabout commence par faire le pélerinage de la Mecque, puis il se donne la réputation d'être le disciple de tel saint homme en renom, d'avoir étudié de longues années sous sa conduite et de posséder le secret des Livres de la Science musulmane. Etranger dans le pays, prêchant l'Islam et donnant l'exemple de la piété, le dévot pélerin sera tout de suite entouré de considération et bientôt vénéré. Les principales familles lui offriront leurs filles en mariage et s'honoreront de son alliance. On ne l'appellera plus que du titre de « Sidi », Monseigneur, et il deviendra sans tarder le pivot de la vie religieuse de toute la contrée. On recourra à lui pour toutes sortes de causes, surtout superstitieuses, la renommée multipliera ses miracles, et quand il mourra, on bâtira sur sa tombe une chapelle funéraire, on placera une châsse au dessus de son corps, et on viendra en pélerinage solliciter par son entremise les bienfaits qu'on lui demandait de son vivant. Ses fils seront réputés héritiers de son pouvoir surnaturel ou « Baraka », ils se le transmettront de génération en génération, consacrés Marabouts de père en fils par la simple naissance, vénérés du peuple comme tels, et les habiles parmi eux, en usant des mêmes moyens pieux que leur ancêtre, auront comme lui une grande influence et arriveront à accumuler la richesse dans leur maison.

La tradition rapporte que des hommes pieux de cette sorte sortirent nombreux au XVI^{e} et XVII^{e} siècles du fond du Maroc, du Tafilet, et de la Seguiat el Hamra, Ils se partagèrent les contrées encore mal islamisées de la Berbérie du Nord, spécialement les pays kabyles, et portant le titre de Marabouts, ils firent pénétrer le dogme et les pratiques musulmanes dans les plus humbles bourgades ; grâce à l'influence qu'ils surent prendre sur ces peuples superstitieux, ignorants et crédules, ils se constituèrent pour eux et leurs descendants de véritables fiefs religieux. Aujourd'hui encore, ils forment dans les villages kabyles une caste à part, un vrai clergé, entouré de respect et toujours écouté.

B) *Les principaux moyens d'influence des Marabouts : les consultations individuelles.* Les Marabouts en renom voient les pélerins assiéger leurs demeures, et cela chaque jour.

Tous les besoins, tous les désirs du cœur, même coupables, viennent à ce détenteur de la « Baraka » en puissance de bénir, pour être satisfaits. Les offrandes y viennent aussi et le Marabout n'oublie d'ailleurs jamais de se faire payer. Il cote à d'autant plus haut prix son intervention bénie, que l'affaire est plus grave, le client plus riche et plus avide de réussir dans son dessein, sa réputation à lui même plus universelle. Certains Marabouts ont une telle vogue qu'on les consulte de loin par lettre, comme on ferait pour un jurisconsulte. Ils savent aussi se déplacer et tenir des sessions dans les différentes contrées où leurs dévots clients leur ont préparé à l'avance une fructueuse tournée.

Les amulettes. C'est une des pratiques les plus lucratives pour les Marabouts et les plus appréciées de leurs clients. Il y a des amulettes pour les hommes ; il y en a pour les troupeaux, pour les animaux auxquels on tient, il y en a pour les palmiers, les grands nourriciers des populations sahariennes. Il y en a pour se préserver des maux ; il y en a d'autres pour s'en guérir. La partie essentielle de l'amulette est le chiffon de papier sur lequel le Marabout griffonne ce qui lui plaît, des textes du Coran, des formules magiques, même de simples arabesques tracées d'une main inhabile, quand il ne sait pas écrire couramment. Ce papier soigneusement plié est enfermé dans une gaîne en étoffe ou en cuir, soudée elle même entre deux carrés de cuivre ou de fer blanc, et l'amulette est portée selon qu'il convient. Le Marabout y joint parfois quelques reliques saintes, comme des parcelles d'ossements attribués à tel saint personnage, de la poussière recueillie sur son tombeau, de la chaux prise à l'enduit de sa koubba ou chapelle funéraire. Les maladies sont le fait des génies, et le vrai remède est celui qui pourra neutraliser leurs incursions désagréables dans le corps de l'homme ou les chasser quand ils s'y sont établis à demeure.

Les amulettes jouent un rôle plus important encore dans l'ordre moral et social. Il y a les amulettes pour avoir bonne chance : « *meta ezzeher* » — pour réussir dans le négoce « *meta bia ou chera* », — pour être invisible de nuit, — pour être invulnérable et à l'épreuve des balles » *meta er reças :* ces deux dernières amu-

lettes sont très apréciées des voleurs, des rôdeurs de nuit, et des gens qui ont à se garder de la vendetta : elles se paient très cher ; pas moins de 30 ou de 40 fr. pièce. Ce sont des Marabouts déjà réputés qui les confectionnent.

Il y a encore les amulettes pour inspirer l'amour ou la haine : les Marabouts procèdent aussi dans le même but par philtres et incantations. Sidi Merouan se faisait fort de mettre une telle antipathie entre un enfant à la mamelle et sa mère qu'ils se fuieraient l'un l'autre. Dans ces ménages troublés par la polygamie, désorganisés par le divorce, dans ces milieux aux passions ardentes et sans frein, on entrevoit quel rôle jouent les Marabouts et à quelle besogne ils se prêtent et savent réussir, hélas !

Voici un des procédés le plus couramment employé, soit pour expulser la maladie, soit pour faire naître en quelqu'un l'amour ou la haine : le Marabout écrit sur le fond d'une assiette, à l'intérieur d'une coupe des formules de son choix ; on mettra dans cet ustensile nourriture ou breuvage, en ayant soin de le faire prendre à l'intéressé de telle sorte qu'il absorbe en même temps, délayés par les aliments ou par la boison tous les caractères sacrés. Ou encore on prendra le papier chargé des formules, on le fera macérer dans un breuvage quelconque de façon à ce que l'écriture amulette entièrement délayée puisse être absorbée par l'intéressé. On se sert aussi de cette dissolution comme d'un remède très efficace pour laver et baigner les membres malades.

Les Marabouts utilisent encore l'encens, le benjoin, l'eau du puits de Zemzem (puits sacré de la Mecque) ou prétendue telle... etc... Mais l'écriture des caractères sacrés et à la base de toutes leurs combinaisons.

Aux amulettes joignons les exorcismes. En voici un spécimen : on amène au Marabout le malade, épileptique, hystérique, ou subitement frappé d'hébétude ; aussitôt il se met à écrire sur de petits carrés de papiers des versets coraniques ou autres formules puissantes et saintes. Il roule ces papiers comme pour faire une cigarette, les allume par une extrémité et les introduit ainsi flambants dans les narines du patient en criant : « Sors, sors, ô Satan !... » Il

répète l'opération plusieurs fois de suite, et si Satan est rebelle, c'est le nez du malheureux possédé qui sort en triste état de l'exorcisme. Parfois, il plaît au Marabout exorciste d'interroger le possédé et de lui faire dire ce qu'il estime profitable. — Les Marabouts chefs de confréries qui ont à leur disposition le groupe de leurs « *houans* » ou derviches, les réunissent à la demande des dévots solliciteurs dans les cas importants, quand les esprits sont rebelles aux simples exorcismes et aux amulettes, pour procurer la guérison d'une longue et ancienne maladie, pour faire cesser l'infécondité, etc., etc... Ils font alors la « *h'adra* » : le postulateur est au centre, les derviches se rangent alentour, accroupis à terre, le cheikh qui préside est assis sur un siège de quelque élévation, et les exercices commencent. Les « h'adra » des Aïnaoua sont fort réputées et donnent lieu à des scènes extraordinaires. Emportés par le délire, certains derviches tombent dans une prostration profonde et se blottissent hagards dans les coins de la salle ou gisent à terre convulsifs : leurs confrères se précipitent, se couchent sur eux et crient au cheikh : *A cheikh, chei lillah bik !* » O Cheikh, chose à Dieu par toi ! » — c'est-à-dire tu as la puissance divine à ta disposition, interviens pour celui-ci ! » Le Cheikh fait un signe, et l'énergumène peu à peu reprend ses sens. De telles démonstrations confirment dans le peuple la foi à la puissance divine du Marabout.

Les pèlerinages aux chapelles funéraires des Saints Marabouts défunts. Voici, empruntée au bulletin des Missions, la description, par le Père Giacobetti, des Pères Blancs, du pèlerinage des tribus Sahariennes au tombeau de Sidi Cheikh, le patron éponyme des Oulad Sidi Cheikh, tribu de marabouts réputée dans tout le Sud Algérien : « Les pélerins arrivent précédés du drapeau vert au bruit des petites flûtes et des tambourins que dominent les cris aigus des femmes. Ils vont à la Koubba, mais ils n'entreront qu'après en avoir fait plusieurs fois le tour au pas accéléré, en chantonnant des prières. Enfin, ils s'arrêtent devant la porte et chacun *prépare* son offrande, ou « *ziara* », orge, blé, dattes, beurre, mouton, ou douros. A peine entrés, ils se jettent à genoux... ils s'étendent par terre pour être plus en contact avec le sol vénéré — l'un recueille

sur le sol un peu de poussière et l'enferme avec précaution dans le pan de son burnous — une femme déploie un coin de son voile, puis avec soin le replie et le noue comme pour y enfermer la « baraka » de Sidi Cheikh. Au retour des pélerins, la tribu se réunit, le voile est déplié et la « baraka » se répand sur les gens du douar, les moutons, les chèvres et les chameaux. D'autres se partagent avidement la poussière de la koubba, remède infaillible contre tous les maux. « O Sidi Cheikh! disent les pélerins, nous sommes tes hôtes, protège nous! donne nous la richesse! donne nous la pluie. » Le moqaddem, au sortir de la koubba, reçoit l'offrande « ziara » et prend dans ses mains les mains du visiteur dont il va transmettre les vœux; le pélerin dit : « O mon Dieu, donne moi une bonne récolte! » Le moqaddem répète, en lui élevant les mains : « O mon Dieu, donne lui une bonne récolte! » — Le pélerin poursuit : « O mon Dieu, ne me donne que des garçons! fais que mes troupeaux ne produisent que des femelles! » Et le moqaddem de reprendre l'invocation..... ».

C'est encore sur les tombes vénérées des « Oulis » ou Saints Marabouts, que se vident les procès.

Activité religieuse des Marabouts. — La crédulité superstitieuse soigneusement entretenue et habilement cultivée amène le peuple aux Marabouts comme à ses protecteurs — comme à son Palladium. Les Marabouts, de leur côté, n'oublient pas d'agir : ils savent se rendre utiles, se faire estimer, nécessaires, indispensables et maintenir en ferveur la dévotion populaire à leur endroit.

Le petit enseignement coranique est ordinairement entre leurs mains.

Ce qu'on pourrait appeler l'enseignement secondaire coranique est donné dans les zaias plus importantes, par des Marabouts plus instruits : en dehors du Coran, ils abordent l'explication sommaire du droit canonique ou fikh.

Ce sont les Marabouts qui dans les campagnes clament l'appel aux prières journalières et président ces prières, qu'elles se fassent à la mosquée du douar ou dans l'oratoire de la ziara. Dans les

villes ils ont leurs oratoires, élevés d'ordinaire au-dessus de la tombe de l'ancêtre.

Ils président également les prières plus solennelles des fêtes ; tout le village, toute la tribu parfois est alors réunie derrière le grand Marabout, qui fait fonction d'Imam : rangés par lignes à l'endroit traditionnel, sur un tertre, sur le sable d'une rivière à sec, les hommes écoutent religieusement son sermon et se prosternent ensuite à son exemple pour la prière. La cérémonie terminée, chacun s'empresse autour du Marabout et lui baise respectueusement la tête.

Ce sont les marabouts encore qui président aux enterrements et conduisent les morts à leur dernière demeure, au chant de la *chihada* et des prières spéciales. Très mélangés au peuple dans la vie courante, consultés par tous et pour tout, ils n'ignorent rien des dessous de la vie du douar ou de la tribu. Ils tiennent en main les jeux de la politique locale, et les laïques influents, ou constitués en autorité ont toujours soin de les ménager, quand ils ne croient pas nécessaire de prendre d'eux le mot d'ordre. Ils se garderont de leur faire opposition, à moins qu'il ne se sentent soutenus par quelque grand Marabout rival.

Les Marabouts sont des prêcheurs infatigables et toujours respectueusement écoutés et docilement crus. Sans pompe et sans apparat, dédaignant les *Minbars* ou chaires des grandes mosquées, ils se font un auditoire partout où ils trouvent un groupe d'oisifs ou de gens au repos. On leur fait place, on les entoure et ils causent. Le thême de leur causerie est presque toujours à caractère religieux.

III.

Les Grands Marabouts, chefs de Confréries.

Les petits marabouts sont légion, et les revenus de beaucoup se ressentent de l'encombrement de la profession.

Au dessus de ces marabouts ordinaires, on vénère et on entoure

d'un respect quasi idolâtrique les grands cheikhs directeurs des ordres religieux, des grandes zawias, à nombreux Khouans ou Derviches et serviteurs religieux.

Ces chefs religieux sont riches et puissants, réputés surtout pour leur pouvoir surnaturel. A la *Baraka* qu'ils tiennent de leur origine maraboutique, ils joignent le pouvoir mystérieux des Soufis ou Ascètes : le peuple les croit en rapport immédiat avec Allah, dépositaires de son Pouvoir absolu et recevant participation de la nature divine elle-même.

Ils ont une doctrine religieuse qui s'entoure d'un certain mystère, prétend amener les âmes aux visions de l'essence divine, aux révélations, aux extases, à l'absorption en Dieu.

Les prières et rites à tendances extatiques, auxquels ils convient leurs adeptes, les pratiques de l'illuminisme auxquelles les plus fervents s'adonnent, séduisent les hommes pieux à imagination vive et impressionnables : ils se font affilier et grossissent l'élément religieux de la confrérie, aveuglement dévouée aux intérêts du Cheikh et son plus actif instrument de propagande.

Dans ces sociétés les membres ont entr'eux la plus étroite solidarité, se soutiennent effectivement et sont d'autant plus puissamment défendus que l'Ordre est plus nombreux, plus influent et plus habilement dirigé. Cette considération détermine elle aussi un grand nombre d'affiliations : on vient chercher dans l'ordre ce qui fait le plus défaut à l'état social des musulmans dans l'Afrique du Nord : la sécurité, le secours mutuel, la défense confre les abus de la force : on y gagnera du même coup d'être respecté, estimé comme un musulman pieux, saint, un homme de l'élite.

On se fait son disciple (Akhouni ou Sahel et Tariqa : compagnon de la vie spirituelle) ou simplement son serviteur (Khoddam) pour avoir sa *baraka :* on porte au cou son chapelet comme un talisman, et comme un signe incontestable de vertu et de piété.

En entrant dans l'ordre, on est convaincu de recevoir le pardon de ses péchés, toujours sans repentir; le fait seul de changer de voie et de se retourner vers Allah suffit. Le Cheikh a le pouvoir d'ôter tous les péchés de ses adeptes : quant à lui, il est impec-

cable, tous ses actes sont saints, serait-ce les plus repréhensibles, il transforme le mal en bien. La mort même n'a pas prise sur lui. La masse des Khouans (disciples) lorsque le Cheikh meurt et que son successeur est investi, reste convaincue que le défunt n'a aucunement été touché par la mort : il s'est éloigné de ce monde purement et simplement sur l'appel d'Allah et il reviendra à la fin du monde dans l'escorte guerrière du Maître de l'heure ou Mahdi. « Le Cheikh s'en est allé, disent-ils, mais il n'est pas mort : rhab, ma mat chi ».

Le chef de l'ordre quitte de temps à autre sa Résidence pour visiter les zawias de l'ordre, ou centres secondaires, créées au loin par ses moquaddems ou délégués, et dirigées par eux. Son voyage est l'occasion des manifestations religieuses les plus extraordinaires de la part de ses adeptes et même de tous les musulmans, si sa réputation est grande.

Valeur des formules pieuses et des enseignements moraux dans les confréries des Soufis.

Les vertus les plus recommandées aux Soufis par leurs maîtres spirituels sont le renoncement au monde, la solitude, les veilles consacrées à la prière, les jeûnes, la récitation très fréquente de la formule de prière spéciale à l'ordre, appelée *dikr*, enfin l'ascétisme sous ses diverses formes, et certaines pratiques qui se retrouvent dans toutes les sectes de gnostiques et d'illuminés et qui prétendent amener l'homme à l'union divine.

Il s'en faut de beaucoup néanmoins que la majorité des Khouans se livrent à tous les exercices de piété et à toutes les pratiques préconisées dans la confrérie; quelques individus seulement entrent dans cette voie. Les autres se contentent de prendre part à la hadra ou réunion hebdomadaire qui se tient pour toutes les zawias, dans la nuit du jeudi ou vendredi de chaque semaine : on y récite le *dikr* spécial à l'Ordre, on reçoit les exhortations et les instructions du Chef de la Confrérie ou du Moqaddem son remplaçant.

C'est à cette récitation du *dikr* et au paiement fidèle de la ziara ou redevance religieuse que se bornent leurs devoirs. Cela suffit au Chef d'ordre : le *dikr* et la présence aux Réunions maintiennent les

adeptes dans la ferveur â l'ordre et la dévotion à son Chef; le paiement de la ziara remplit sa caisse et enrichit la zawia : car plus d'un dévot apporte en ziara, outre sa cotisation régulière, des dons fort appréciés : un champ, une maison, son patrimoine, dont il établit le Cheikh propriétaire au détriment même de ses enfants.

Lors de l'initiation, l'adepte est instruit des obligations étroites qu'il contracte, du fait de son entrée dans la Confrérie, tant envers le Cheikh et les Moquaddem, ses lieutenants, qu'envers les Khouans, ses frères, et la Société dont il devient membre.

Envers le Cheikh, c'est l'obéissance absolue.

Entre les Khouans, c'est le devoir d'une solidarité très étroite.

Elle donne ainsi la force d'une institution religieuse, à ces pactes par lesquels les individus cherchaient dans les amitiés et les alliances un remède à l'isolement et une sécurité contre les violences et les injustices.

Envers la confrérie, il contracte un double devoir 1) celui de ne pas lui être infidèle, de ne pas en sortir 2) celui de l'exalter au dessus de toutes les autres.

Le Khouan qui abandonne la Tariqa de son Cheikh ou qui trahit quelqu'un de ses Confrères encourt la malédiction du Cheikh : elle l'accablera et atteindra encore ses enfants.

Cette menace aide puissamment l'adepte à rester fidèle à ses engagements, car une telle malédiction, il en est pénétré, est le plus grand des malheurs qui puissent le frapper.

Sa fidélité par contre lui vaudra les célestes faveurs.

Le *dikr* dont la récitation est de toutes les pratiques la plus recommandée n'est pas comme on pourrait le croire d'après l'étymologie du mot lui même (deker = se souvenir) une prière mentale, un retour de l'esprit et du cœur vers Dieu. Rien n'est plus vocal, plus formule et litanie que la récitation du dikr. Il est censé varier avec les degrés d'initiation; le thème fondamental et souvent unique est toujours la formule musulmane ou *Chihada*, repétée des centaines de fois.

Dans le catalogue des vertus ascétiques proposés aux Khouans

par leurs Cheikhs, deux des vertus chères aux ascètes chrétiens sont absentes : la pénitence et la continence.

L'humilité recommandée par les soufis n'est donc qu'une forme plus parfaite de modestie extérieure, une manière de composer son personnage avec une simplicité voulue, sans faste ni arrogance, se comportant comme le modeste serviteur des serviteurs d'Allah. La vue intime, acceptée et voulue, de ses misères morales, et la confusion devant Dieu d'un tel état d'âme est loin de leurs concepts.

Quant aux vertus recommandées spécialement, la piété et la prière constante, le recueillement de l'esprit en Dieu, le désintéressement spirituel n'ayant que Dieu en vue dans tous ses actes, le détachement des biens de ce monde, l'obéissance au Cheikh (cfr. instruction de l'initié dans l'ordre des Rahmania), prenons garde de ne pas les entendre, elles aussi, avec une mentalité de chrétien. La distance est grande entre les termes arabes, musulmans, qui signifient ces états d'âme et le sens des termes chrétiens par lesquels nous les rendons en nos langues européennes.

TROISIÈME SECTION

PARTIE SPÉCIALE

I^ER SUJET

Mythologie Astrale

Introduction à l'Etude de la Mythologie et spécialement de la Mythologie Astrale

R. P. W. SCHMIDT, S. V. D.

L'année dernière, j'ai eu l'honneur de proposer tout d'abord à votre attention les généralités relatives à la mythologie astrale, — puis de vous présenter la première moitié d'un exposé plus spécial, — et enfin d'annoncer que la mythologie astrale serait l'un des deux sujets à traiter avec plus de détails encore cette année. J'alléguai alors l'actualité et l'importance du sujet. Permettez-moi de rappeler brièvement les raisons que je fis alors valoir.

L'étude de la mythologie astrale a d'abord une importance *méthodologique.* Les recherches faites jusqu'ici ont établi que chaque couche culturelle, chaque cycle culturel, possède des *motifs*, des formes, qui sont caractéristiques de la mythologie astrale. Si nous les trouvons constituées dans une tribu, un peuple, nous serons amenés à rechercher les autres éléments de la même culture : ce seront des indices guidant nos recherches dans un sens, et vers un but pressenti.

Autre raison : importance du *contenu* de la mythologie astrale. Les formations mythologiques en général, celles de la mythologie astrale en particulier, ne datent pas d'hier ; elles nous font remonter très haut, parfois à des milliers d'années. Résidu et précipité d'idées et de sentiments séculaires, elles seront, si elles ont un caractère religieux, un puissant, très souvent l'unique moyen de pénétrer dans l'intime d'une religion, dans le monde d'idées et des sentiments qui la composent.

En troisième lieu, raison de *tactique.* Les origines de la mythologie astrale se perdant dans la nuit des temps les plus reculés, plusieurs

de ses créations personnifiées se sont intimement liées avec l'idée personnelle antique d'un Etre suprême. Le départ des dieux est d'une extrême délicatesse et a donné lieu a bien des méprises. On a vu une idée de l'Etre suprême là où des traits caractéristiques décèlent une simple création astrale. — Aujourd'hui, à la suite des travaux d'Andrew Lang et d'autres, on a recommencé à accorder plus d'attention à ces différentes apparitions de l'idée d'Etre Suprême, points si longtemps négligés par l'ethnologie moderne. Mais jusqu'à présent, il était besoin d'une extrême réserve : nos adversaires — toujours nombreux — étant à l'affût de méprises semblables, dans le but de discréditer nos travaux, et surtout nos conclusions sur ce point particulier. Espérons tout au contraire, que l'étude de la mythologie astrale, de ses formes et de ses lois, nous mettra à mêmes de démêler, dans la physionomie des dieux et des héros jusqu'ici déclarés mythologiques, les traits, plus ou moins altérés, de la figure d'un véritable Etre suprême. Ce serait nous emparer d'une partie considérable des positions de nos adversaires.

La mythologie astrale est une partie, une branche de la mythologie générale : une espèce dont la mythologie générale est le genre. La mythologie générale se crée par le travail de l'imagination personnifiant les évènements et les objets de la nature et de la vie humaine. La mythologie astrale envisage les astres et les évènements du monde céleste. Il n'y a pas encore bien longtemps qu'on s'en occupe. Il est vrai que déjà l'ancienne école physiologique religionniste des *Kuhn*, *Schwartz*, *Bréal*, *Gubernatis*, *M. Müller*, et d'autres, avait apporté une attention spéciale à la mythologie de la nature, la considérant volontiers comme une source de la religion. Elle n'avait donc pas pu ne pas s'occuper du soleil ; mais elle le faisait moins au point de vue *astronomique* qu'au point de vue *météorologique :* tempête, nuage, aurore, lever, coucher de l'astre, voilà, pour elle, les phénomènes qui ont créé la mythologie. Son tort a été de trop s'attacher aux monuments de la littérature, qui, naturellement, ne représente qu'un stade assez récent de la mythologie ; et un autre tort d'attacher une importance exagérée

aux noms, faisant dériver du sens de ce nom le caractère intime d'une figure mythologique, ce qui la conduisit à rechercher ce sens au moyen d'étymologies hasardeuses.

L'école philologique fut dépossédée par l'école ethnologique. La grande importance que cette dernière, à l'exemple de TYLOR et de SPENCER, attribua à l'animisme et au mânisme, fit passer à l'arrière plan la mythologie, surtout la mythologie astrale. Elle reconquit le terrain perdu grâce à la ténacité extraordinaire de L. SIECKE, poursuivant son travail commencé en 1892 : *Liebesgeschichte des Himmels*, Strasbourg. E. STUCKEN, *Astralmythen*, fut le premier à s'associer à ses efforts (Berlin 1901-1907), puis viennent successivement L. FROBENIUS, H. LESSMANN, E. BÖCKLER, G. HÜSING, P. EHRENREICH, E. SELER, H. WINCKLER, A. JEREMIAS. En 1906 ils fondèrent à Berlin une « *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung* » et publièrent une « *Mythologische Bibliothek* », collection de monographies de mythologie comparative. Plus tard encore, les assyriologues JENSEN et, pour quelques parties, ZIMMERN, se joignirent à eux. Les idées de tous ces savants sur la mythologie ne furent pourtant pas uniformes. L. FROBENIUS dans son ouvrage « *Im Zeitalter der Sonnengottes* », voit dans le soleil la source la plus riche des formations mythologiques; aussi il renouvelle en partie le solarisme de M. Müller. Avec beaucoup plus de verve, SIECKE lui-même, puis HÜSING, BÖCKLER, LESSMANN, SCHULTZ proclament que la lune est la source la plus ancienne, la plus abondante et même, à proprement parler, la source exclusive des formes mythologiques; ils prêchent ainsi une espèce de panlunarisme. D'autres tendances extrêmes s'y mêlent. Tandis que HÜSING et SCHULTZ font dériver les mythes du monde entier des peuples aryens, indogermaniques ou du peuple élamite, STUCKEN, WINCKLER et JEREMIAS opposent à ce panaryanisme leur panbabylonisme et cherchent en terre babylonienne la source de la mythologie astrale de tous les peuples. C'est précisément, ce panbabylonisme, qui prêché également par Delitzsch pour les autres branches de la culture, commença à afficher d'extravagantes prétentions. Il

atteint son apogée dans les rêves fantaisistes de l'assyriologie de Marbourg, Jensen qui, « dans sa docte et sainte ivresse » mardoukienne comme on a caractérisé son système, entreprit de rapporter à peu près toutes les figures un peu plus imposantes de l'ancien et du nouveau testament à la mythologie astrale de Babylone.

Deux ethnologues E. SELER et P. EHRENREICH se tinrent loin de ces exagérations et de ces exclusivismes. E. SELER nous fournit des travaux de détails très utiles sur les mythologies des anciens Mexicains et des anciens Maya. P. EHRENREICH, en outre de ses différents travaux sur les mythologies des peuples non-civilisés de l'Amérique antique, s'est acquis un mérite tout spécial par la publication de son ouvrage « *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* » (Leipzig 1910, J. T. Hinrichs), à qui les critiques irritées d'A. VAN GENNEP, n'ont rien fait perdre et qui, avec quelques changements, mériterait bien d'être traduit en français. EHRENREICH n'a pu arriver à une juste compréhension des choses, pour s'être trop attaché à l'idée élémentaire de Bastian et avoir trop peu d'intelligence de la méthode historique. J'ai quelque droit de parler ainsi, ayant moi-même autrefois défendu l'idée élémentaire contre les attaques démesurées des panbabylonistes (1).

Mais au cours surtout de mes études, sur les mythologies des peuples austronésiens, je me suis vu forcé de reconnaître la relation spéciale de certains motifs mythiques avec des peuples déterminés, et me suis définitivement convaincu qu'il est impossible de porter la lumière et la clarté dans le maquis de la mythologie astrale autrement qu'en adoptant la méthode disciplinée qui convient aux recherches historiques. Les travaux de GRAEBNER et FOY, exécutés d'après cette méthode constituent une contribution précieuse.

Prise dans son ensemble la mythologie astrale peut donc être considérée comme un domaine vaste et encore inexploré, où abondent les matériaux précieux.

---

(1) W. SCHMIDT, Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke. Mith. Anthropolog. Gesellschaft, in Wien, XXXVIII (1908).

Certaines parties réduites ont été défrichées grâce à des travaux où, dans une certaine mesure, le point de départ, la base a été déterminée, et où cependant, pour les travaux ultérieurs les grandes lignes dirigeantes font encore défaut; de là l'exagération de certains principes, vrais en eux mêmes, ou un exclusivisme barrant le chemin à la vérité. La situation en a effrayé plusieurs — osons le dire — les a dégoûtés; et ils ont déclaré vain et inutile tout travail sur un terrain si mouvant et si peu solide.

Nous ne partageons pas leur découragement.

Nous ne le devons pas; car, s'il n'y a là que des fantaisies vaines, des imaginations gratuites ou des apparences fallacieuses, nous ne pouvons du moins empêcher qu'il ne se trouve certains esprits toujours disposés à s'en emparer pour en faire un usage aussi funeste à la science qu'injurieux à la religion.

Nous ne le pouvons pas; parce que, employées avec sobriété, dans des recherches exactes, des méthodes sûres paraissent nous promettre de nous introduire dans le fond intime des plus anciennes phases de la vie religieuse, de la vie intellectuelle en général.

Je diviserai ma conférence en 5 parties; l'état actuel de la science de la mythologie astrale paraît m'imposer cette division.

I. Formes extérieures primaires et secondaires que revêt la mythologie astrale.

II. Règles à employer pour les reconnaître et les juger.

III. Cycles culturels auxquels elles appartiennent.

IV. Base psychologique de l'origine de la mythologie astrale.

V. Leur rapport à la religion.

I.

C'est naturellement à la lune et au soleil que se rapportent le plus grand nombre de mythes astraux. Viennent ensuite les Pléiades et Orion; dans l'hémisphère septentrional, l'étoile polaire, la grande et la petite ourse, — la croix du Sud dans l'hémisphère méridional.

Bien que déjà nommées par les peuples primitifs, les *planètes* fournissent moins de mythes, et le zodiaque, connu chez les peuples de haute culture de l'ancien monde, n'est connu dans le nouveau que par deux peuples, les Mexicains et les Maya.

Disons seulement qu'il est une planète qui le dispute en fécondité mythologique aux deux grands astres : c'est Vénus, l'étoile du matin et du soir, très souvent dédoublée par les peuples primitifs en deux astres différents.

La *lune*. — Entre la lune et le soleil, nos idées modernes nous porteraient à croire que la plus grande importance mythologique a été attribuée au soleil, source de lumière, de chaleur et de fécondité. Mais il faut remarquer que dans les régions tropicales, le soleil, avec ses ardeurs implacables, le soleil dont l'action, ailleurs coopératrice attendue des laborieux efforts du cultivateur, est permanente et régulière, le soleil, parce que la fertilité du sol y est spontanée, n'est pas nécessairement considéré comme le grand bienfaiteur. D'ailleurs, la mythologie ne naît pas de réflexions utilitaires, mais des fantaisies de l'imagination. Or la figure et le cours du soleil en tout pays, et, dans les pays tropicaux, son éclat et la durée de son cours toujours les mêmes, ne sollicitaient pas, comme c'est le cas pour la lune, la curiosité et les fictions de l'imagination. Tout, au contraire, varie pour l'astre des nuits : phases, aspect, lieu, temps de son lever et de son coucher, éclat, relation avec les étoiles qui l'environnent ou qu'elle ne peut effacer, etc., etc.; la lune est l'astre du temps des visions et des rêves; on lui attribue la rosée, prise, dans l'Ecriture même, comme signe de fécondité; les phénomènes sexuels chez la femme sont rapportés à son influence ou du moins coïncident avec la durée de ses révolutions. — En voilà certes assez pour justifier l'importance mythologique de la lune, mais pas assez pourtant pour justifier le panlunarisme de Siecke et de Hüsing, plus acceptable que le pansolarisme de Frobenius, mais exagéré aussi. L'un et l'autre d'ailleurs sont inexacts dans leur exclusivisme.

Le premier travail de l'imagination mythologique sur la lune consista à en faire un être humain.

Elle devient l'homme-type, le premier homme, l'ancêtre du genre humain. Alors on voit figuré dans la période de décroissance le grand mystère de la mort; — la réapparition après trois jours est figurative d'une autre vie ou même d'une résurrection.

La lune sera-t-elle un être masculin ou féminin? — Cela varie; ordinairement, le genre ou sexe est différent de celui du soleil. Le changement du genre est l'indice d'une révolution religieuse et culturelle. Dans les périodes plus récentes, les raisons d'ordre sexuel indiquées plus haut font attribuer à la lune le sexe féminin; dans le cycle matriarcal, la lune est l'être primaire féminin, mère de deux fils, quelquefois jumeaux : la lune claire et la lune obscure. Dans ce cas, on le voit, la lune est l'objet d'une double personnification, que ses phases et ses aspects différents rendent possible; même la pleine lune et la nouvelle seront plus tard dédoublées ou multipliées.

Un autre travail de l'imagination mythique rapproche la lune des animaux, et, naturellement, de ceux qui ont avec l'astre quelque analogie ou ressemblance : d'abord les animaux à cornes : taureau, vache, chèvre, cerf; viennent ensuite le sanglier aux dents recourbées, enfin le cygne au long cou sinueux. Quelques mythologues, v. g. F. Hahn, ont voulu même que l'élevage, la domestication du bœuf soit la conséquence d'une culte lunaire : ce seraient les animaux sacrés de la lune...

Pour d'autres animaux, c'est avec la disparition et le renouvellement de la lune qu'ils offrent des analogies : le serpent change de peau; il est d'ailleurs plus tortueux que le cou du cygne, et certaines espèces portent des cornes. D'autres animaux changent aussi de peau : crocodile, lézard, grenouille; de plus, leur double séjour dans l'eau et sur terre figure à merveille la descente au tombeau et la réapparition. Pour une raison semblable le lièvre et le lapin deviendront lunaires, ainsi qu'une certaine espèce de hérisson, en Afrique et dans l'Australie du Sud-Est. Considérée comme astre des nuits, par opposition au soleil, la lune sera représentée par des animaux de couleur sombre : le corbeau, la corneille.

Les objets inanimés lunaires peuvent se diviser en deux classes : 1° ceux dont la forme est semblable : faucille, glaive, boumerang, coutelas, arc, coquille, fer à cheval, coupe, bouclier, berceau, bateau, dent; 2° ceux qui, comme la lune, rappellent la mort : crâne, os, côte, pierre tombale; d'où, par répercussion, la désignation de la lune comme pays des âmes mortes, enfer ou paradis.

Ce ne sont là que des motifs lunaires; ce n'est point encore un mythe. Il y a mythe, si un phénomène, ou mieux, une série de phénomènes lunaires, sont racontés dans des récits allégoriques où figurent des motifs lunaires.

Ehrenreich (Allgemeine Mythologie p. 115 sqq.) a réparti en cinq groupes ces séries de phénomènes lunaires :

1er groupe : Il est question en général du changement de figure de la lune : elle a ici une naissance magique; elle sort d'un aiguille; elle sort en déchirant le flanc de sa mère; elle sort d'une caverne; c'est un enfant très vorace, qui grandit très vite. — Mais la décroissance devient un éclatement en mille morceaux, et ces morceaux sont les étoiles, les petites lunes au Mexique. Ailleurs le décours est la chute d'une vieille peau, la putréfaction d'une jambe, la décapitation par le glaive. Ailleurs elle est dévorée par le monstre qui est la lune obscure.

2e groupe : Lutte de la moitié claire et de la moitié obscure, combat d'un être lumineux et d'un être sombre, où la lune devient bicéphale, quelquefois tricéphale.

3e groupe : Disparition de l'astre, assimilée à la mort. Mythes racontant comment la mort est entrée dans le monde. Descente aux enfers.

4e groupe : La lune nouvelle comme lune obscure, voilée d'un voile magique qui la rend invisible, — décapitée, — captive dans une tour, — cachée au fonds d'un puits, dans une caverne et enfin délivrée.

5e groupe : Réapparition à l'Ouest de la lune qui se dirige vers l'Est. Mythes relatifs au recouvrement du feu perdu, à la première découverte du feu. Origine du mythe des Argonautes et d'autres.

Mais dans aucun de ces cinq groupes n'entrent les mythes ayant trait aux relations de la lune avec les rêves, le sommeil, l'ivresse et les boissons enivrantes, la végétation, la fertilité, les choses féminines ou sexuelles. L'énumération est donc fort incomplète. Elle suffira pourtant à donner une idée de l'inépuisable abondance des mythes que fournit la lune, même considérée isolément. Restent donc les formes composées, nées des relations de la lune avec le soleil, l'étoile matinière, les autres étoiles. Mais auparavant parlons des formes simples qui procèdent des autres astres pris isolément.

Le *soleil* est beaucoup moins riche en motifs mythologiques et presque jamais ne donne, à lui seul, naissance à un mythe complet. Les motifs mythiques se rapportent à son lever : globe ou disque ardent figuré par un adolescent plein de vigueur; à son coucher : vieillard décrépit et couronné de rayons ou de longs cheveux avec une longue barbe. — Dans les zones tempérées, la plus ou moins grande élévation au-dessus de l'horizon, la longueur variable des jours, l'intensité plus ou moins grande de la lumière et de la chaleur, l'arrêt aux solstices donnent naissance à des mythes de migration et de combat. Le rouge du matin est le sang de la naissance du héros; celui du soir, le sang du guerrier tombé devant l'ennemi.

Les animaux solaires sont : le lion, l'ours, le loup, surtout l'aigle, le faucon, le vautour, quand le soleil est mis en opposition avec la lune représentée alors par le corbeau ou la corneille.

La scène a plus de vie et de variété sitôt qu'y apparaissent la lune ou les étoiles. Souvent le soleil et la lune sont deux époux, mais l'attribution respective de l'un ou l'autre sexe à chacun d'eux est fort variable. Souvent aussi ce sont deux frères et très souvent alors en rivalité pour une femme qui est la lune obscure, ou plus souvent Vénus. L'étoile du matin et du soir, dédoublée et considérée comme deux astres différents, forme deux personnalités distinctes qui sont les enfants, fils ou filles, du soleil et de la lune.

Le mariage du soleil et de la lune a lieu au moment où le lever des deux astres coïncide; au moment de la pleine lune et alors les étoiles qui commencent à se montrer sont leurs enfants; ou à la lune nouvelle, et alors le soleil et la lune se cachent pendant trois jours dans la chambre nuptiale.

Des relations conjugales peuvent s'établir, d'une façon analogue entre le soleil et la terre. Mais alors la terre est toujours du sexe féminin, et le soleil la féconde par les pluies printanières.

Souvent les rapports du soleil avec la lune et les étoiles sont des rapports d'ennemis. Le soleil combat, aveugle, tue, dévore, met en pièces, fait fondre, fait cuire la lune, la blesse au pied. — Il livre encore bataille sur bataille aux ténèbres, aux démons de la nuit, la chasse au matin. Le soir il est lui-même dévoré par le dragon noir, dont - pour sortir le matin — il ouvre le ventre avec le glaive ou le couteau.

L'histoire mythologique, même abrégée, de toutes les étoiles dépasserait les limites — si non de votre attention — au moins de nos loisirs. — Un mot seulement de l'*étoile du matin et du soir*. Son importance a été grande chez tous les peuples de l'Asie Occidentale, surtout chez les Sémites méridionaux. Elle joue un rôle plus considérable encore chez les peuples américains de haute civilisation : les Mexicains et les Maya. Mais il en est déjà question aussi chez les peuples primitifs par exemple chez les tribus totémistes du Sud-Est de l'Australie, où elle est la femme sollicitée par deux hommes qui sont la lune et le soleil.

Les *Pléiades* deviennent un groupe de vierges, ou de garçons, ou d'oiseaux (colombes, poules, perroquets). Presque par toute la terre, on les a mises en rapport avec le commencement d'une saison ou d'une autre, et il y a toute une chronologie fondée sur les pléïades (1). La troupe des oiseaux — ou des vierges — est pour-

(1) Ehrenreich, 128; Schmidt, *Panbabylonisme*, 82-84.

suivie par le chasseur Orion, qui parfois s'empare de l'une d'elles et s'unit à elle ; et celle-ci alors se cache dans l'ombre.

Ces détails ont pu paraître longs ; toutefois nous n'avons fait que jeter un coup d'œil rapide sur la masse des mythes primaires. Soumise à toute une série d'opérations secondaires, cette masse fusionne, s'étend, se multiplie presque indéfiniment. Mais alors nous quittons le domaine de la mythologie astrale auquel on ne fait qu'emprunter un motif, considéré ensuite sans égard à ses relations ou attaches astrales. Ainsi les rayons de la lune sont la barbe et les cheveux du héros lunaire, les Indiens de l'Amérique du Nord songeant tout de suite à un peigne pour arranger ses cheveux.— On appelle ces mythes *mythes de conséquence.* Qu'il nous soit permis de ne rappeler que d'un mot la lune poursuivie, puis blessée à la jambe par le soleil et, chez les Nyarigo et les Arunta, les détails répugnants qui se rapportent à cette jambe.

Ce n'est pas seulement par effet d'une association d'idée que se produit cette extension, cette multiplication, ce fusionnement des mythes. Il y a encore sur l'imagination l'action des sympathies ou des haines d'un peuple.

Mais nulle part cette action ne se saisit mieux que quand ce fusionnement se produit par la combinaison, ou mieux, par la composition de deux mythes primaires entre eux. C'est ce qui a lieu en cas de migration d'un peuple ou d'un mythe. — Il peut y avoir combinaison ou de motifs isolés ou de mythes déjà complexes. — Il est certain que cette transplantation de mythes s'est produite dans une large mesure autrefois, quand les pays d'origine ont été des pays de haute civilisation : la Babylonie, l'Egypte et surtout les Indes.

Cette transmission, ce mélange de mythes divers, sinon leur fusion, peut se faire d'une façon paisible et tranquille, comme à l'amiable ; dans ce cas le héros mythique étranger entre tout uniment, est impliqué, pénètre dans le système indigène ; cela se fait à l'aide de généalogies souvent très compliquées.

Mais ce mélange peut n'avoir lieu qu'à la suite de luttes très violentes, du mélange de deux peuples, dont l'un est vainqueur et

l'autre vaincu. Dans ce cas ce mélange peut se faire de deux façons, sous l'impulsion de deux aspirations, de deux états d'âmes opposés. Toutefois entre les deux conceptions une lutte s'établit, et bientôt, des deux systèmes et même des deux mythes, l'un prévaut : il y a un vainqueur et un vaincu. En ce cas le héros central du système vaincu est détrôné, refoulé, anéanti ou tout au moins humilié sous la puissance du héros du système vainqueur. Il entre quelquefois beaucoup d'art dans la composition de ces histoires, et les éléments sont souvent empruntés à la mythologie astrale; souvent aussi ils proviennent d'ailleurs. — Nous les appellerons *mythes de tendance*.

Ils se rencontrent même chez les peuplades les plus primitives v. g. les tribus les plus anciennes de l'Australie. Ils sont pour nous d'une valeur exceptionnelle, ils nous permettent de pénétrer dans la mentalité, les amours, les haines de tant de peuplades primitives dont, sans cela, la vie intellectuelle serait pour nous un domaine fermé et inaccessible.

« Nous arrivons ainsi à nous convaincre que cette vie intérieure était autrement haute et profonde que nous n'étions disposés à nous la représenter, après un regard superficiel jeté à la hâte sur ce qui nous a été conservé des mythes de ces peuples primitifs. Nous voyons que s'agitaient déjà dans leur esprit les plus hauts problèmes de la vie et du monde, que déjà aussi le choc de conceptions diverses provoquait des luttes intellectuelles d'une grande subtilité et d'une grande puissance. C'est se tromper du tout au tout que de ne vouloir admettre ces sortes de faits que pour les stades ultérieurs de civilisations, ou de les attribuer à l'influence du prêtre ou des écoles philosophiques (1) ». Nous ne voyons pas de prêtre et on est bien loin des écoles philosophiques au moment où cependant nous rencontrons déjà ces mythes.

---

(1) *Compte-rendu analytique de la I^e session*, p. 114.

II.

J'ai voulu, jusqu'ici, vous donner une idée de l'abondance des matériaux mythologiques et de leur variété. Il s'en faut toutefois que ces formes soient aussi apparentes qu'on pourrait le croire ; au contraire, elles sont parfois si défigurées, si dissimulées qu'il est difficile d'y saisir un caractère astral.

D'où les questions suivantes : Quand nous avons affaire dans un récit d'une histoire, à un mythe astral, quelles en sont les notes caractéristiques?

A quel genre spécial de mythes astraux se rattache ce récit, cette légende et comment interpréter les différents motifs astraux que nous y avons découverts?

La tâche est souvent très difficile. Elle exige que l'on ait, très familière et présente à l'esprit, presque la totalité des matériaux mythologiques avec une certaine facilité à entrer dans la mentalité mythologique des tribus observées. Dans son ouvrage déjà cité, Ehrenreich (p. 191-219) donne à cet égard une instruction excellente; il a le tort seulement, ainsi que je l'ai dit, de trop s'appuyer sur l'idée élémentaire de Bastian et de négliger la méthode historique; d'où une certaine fluctuation et un assez grand nombre de matériaux interprétés d'un façon très incertaine, d'autres, pas du tout.

Le travail d'interprétation semble plus facile lorsque les personnages sont expressément désignés ou nommés dans le récit : le soleil, la lune, telle ou telle étoile. Toutefois même ces indications ne doivent pas s'accepter sans examen. Il peut bien se faire qu'il n'y ait là que le transfert secondaire d'un nom astral à un être mythique religieux ou historique tout autre, par exemple le Daramulun des tribus des Yuin, dans le S. E. de l'Australie, est certainement un être lunaire, et cependant il porte le nom de faucon, qui, dans une tribu voisine, représente le soleil. Incohérence qui nous donne une nouvelle preuve de l'insuffisance de l'ancienne école

philologique, attachant tant d'importance à l'explication des noms mythologiques par l'étymologie.

Les mythes chez lesquels aucune forme expresse ne décèle le caractère astral sont peut-être les plus nombreux. Et, en tous cas, plus un mythe est ancien, plus on a de chances de n'y pas retrouver d'indications astrales, ou de n'en retrouver que de très effacées. On voit donc combien il importe de procéder d'après des règles déterminées.

Ehrenreich en propose une générale et assez importante.

Il y a lieu, dit-il, de supposer le caractère astral et d'essayer l'interprétation correspondante, quand le récit attribue aux personnes, animaux, objets, des traits qui ne leur conviennent point d'après leur nature.

Tels sont les dieux à trois têtes, qui souvent rappellent les trois phases de la lune, — le serpent cornu, dont nous avons dit le double symbolisme, — l'hydre de Lerne, dont les neuf têtes renaissent à mesure qu'on les coupe.

Ces imaginations monstrueuses, souvent immorales, v. g. les récits d'inceste, ont fait naître la première idée de chercher une interprétation astrale; celle-ci, il est vrai, a souvent été trop superficielle ou tendancieuse.

Un autre procédé peut donner des résultats plus sûrs, et certainement plus rapides : rappelons-nous les personnes, les animaux et les objets, qui, dans les mythes, représentent les astres. Plusieurs, — et alors la tâche est relativement facile, — ne se rapportent qu'à un seul astre. Ainsi chez les *Euahlayi* (Australie du S. E.); le chasseur *Bahlu* est ceint de trois serpents, dont l'un est noir, l'autre clair, l'autre tacheté. Il n'y a pas à douter que c'est la lune. D'ailleurs, — et c'est une vérification, — le mot *Bahlu* signifie *lune* dans le dialecte *Euahlayi*.

Ehrenreich (1) signale comme motifs excusivement lunaires : le

(1) V. Ehrenreich, p. 187. — Toute la littérature se trouve chez Wundt (*Völkerpsychologie*, Bd , II. 3e Theil, p. 530-552), qui cependant ne reconnait pas toujours le caractère astral.

changement de peau, — la perte de la vue, pour un homme ou un animal, — le brisement en mille pièces, — le tissage d'un vêtement, — l'effilochage, — la naissance extraordinaire, par la jambe de la mère, par son flanc ouvert, ou encore, une personne sortant d'un os, d'une dent.

La lune dévorée par le soleil est un mythe solaire; mais dans un mythe lunaire, aussi bien que dans un solaire, l'astre peut figurer seul : lune claire dévorée par la lune obscure; soleil, par les ténèbres. La paralysie seule de la jambe admet diverses interprétations : solaire, elle signifie le ralentissement apparent du soleil aux solstices; lunaire, le retard du lever de la lune après la pleine lune. Le sens des figures ambiguës doit être cherché à l'aide d'un trait nouveau : le héros dévoré sortant du ventre du monstre, mais sans cheveux, c'est le soleil matinal, globe sans rayons; n'ayant que la moitié de la face, c'est évidemment la lune.

Les nombres décèlent aussi un caractère astral, parce qu'ils correspondent aux phénomènes astronomiques : 3 est le nombre de phases de la lune; 7 est le quart du mois lunaire, le nombre des planètes; et comme en certains temps on n'en a connu que 5, il y eu des semaines de 5 jours.

Les cérémonies et les rites qui accompagnaient le récit culturel des mythes en fournissent aussi une interprétation facile. — Toutefois jamais un seul motif ne donne une certitude entière : elle ne s'obtient qu'à la faveur d'un mythe entier, d'une série d'actes connexes réflétant toute une évolution astrale. — C'est l'oubli complet de cette règle qui fait de l'ouvrage volumineux de E. Stucken (1), une œuvre foncièrement manquée. C'est un monceau, une masse énorme de matériaux rapportés de toutes les parties du monde; mais motifs astraux isolés : *Disjecti membra poetae;* fragments de poèmes mythologiques, œuvre de cette grande créatrice qu'est l'imagination populaire; mais l'œuvre entière dans son unité organique et son intégrité totale est encore à faire. Les parties même y sont si

(1) *Astralmythus* p. 65. cf. pp. 77, 82.

brouillées, si enchevêtrées entre elles qu'on se lasse à leur recherche, et l'auteur le confesse ingénûment : Sur le chemin parcouru, dit-il, la tête aura tourné à plusieurs.

L'attention à étudier un mythe dans son ensemble nous sauvera-t-elle de toute erreur d'interprétation? Hélas! l'expérience montre que cet ensemble est souvent loin de présenter une unité naturelle, et n'est que le résultat d'adaptations absolument artificielles. Parfois la soudure faite assez maladroitement permet de faire encore le départ des formes primaires, mais il est des cas où les pièces ont été ajustées avec tant d'art et de délicatesse que les joints n'y paraissent pas.

D'où une règle négative, mais très importante pour ceux qui recueillent sur place les matériaux mythologiques, pour nos missionnaires et futurs coopérateurs :

Ne pas vouloir forcer l'interprétation *totale* d'un mythe d'après une version de ce mythe recueillie en un *seul* endroit, chez une *seule* tribu. — C'est un acte d'abnégation que nous demandons, car c'est une besogne assez rebutante que de se borner à recueillir ces matériaux informes, grotesques, enfantins. Passant trop tôt à l'interprétation, on ne prend pas garde qu'on n'en a pas en main tous les éléments. Mais on ne saurait trop le répéter : les mythes les plus importants sont précisément ceux qui nous proviennent le plus souvent sous les formes les plus fragmentaires et les plus mutilées, — défiant par là même toute interprétation. La tâche est donc de recueillir fidèlement et de résister à la tentation d'embellir, de corriger, d'arrondir soit l'ensemble, soit les détails, pour étrangers, ridicules ou choquants qu'ils puissent être; car on ne sait pas d'avance quel est celui de ces détails qui est vraiment important.

Et la raison est celle-ci, qui peut servir de deuxième règle positive : c'est qu'une interprétation juste n'est possible qu'à la faveur d'une comparaison portant sur une énorme quantité de matériaux. Seule, en effet, la comparaison nous fait saisir ce qui est commun à plusieurs sources ou origines, c'est à dire à plusieurs groupements. Elle nous livre ce qui préexistait à leur dispersion, ce

qui est plus ancien que leur formation particulière. La collation même des variantes d'un même mythe selon les personnes et les lieux où on les entend peuvent offrir au chercheur la joyeuse surprise de voir s'éclairer à leur lumière ce qui était inintelligible à première vue et pris isolément.

III.

Les raisons exposées jusqu'ici nous autorisent donc à rejeter absolument l' « idée élémentaire de Bastian » : que les divers éléments culturels ont pris le plus souvent leur origine indépendamment les uns des autres, dans des différentes régions de la terre (1).

Et ceci concerne aussi bien les origines de la mythologie en général, que celle de la mythologie astrale en particulier. Non pas que nous refusions à aucun peuple, à aucun stade de son évolution, la faculté créatrice, productrice de nouveaux mythes, — mais ce que nous disons, c'est qu'alors même qu'il crée du neuf, il est influencé, dirigé et limité dans ces nouvelles créations par d'anciens mythes préexistants.

Ce sont ces mythes qu'il faut connaître pour arriver à l'intelligence des formations plus récentes. Les mythologues l'ont bien vu et ont porté assez loin leurs recherches. Ils n'ont toutefois choisi les mythes à rapprocher que dans des champs respectivement délimités par l'usage des langues d'une même famille ; nous avons ainsi la mythologie comparée indo-germanique, la mythologie comparée sémitique ; — j'ai essayé pour ma part de fonder la mythologie comparée austronésienne. Ce cantonnement des mythes dans le domaine d'une même langue paraissait d'autant plus autorisé, que c'est par la langue qu'un mythe vit et se propage. Mais la langue n'est pas en ceci le facteur unique. Les rites, les cérémonies, les gestes, les objets symboliques ou figuratifs sont d'une intelligence interna-

(1) Voir ci dessus, p. 36.

tionale et font aussi vivre les mythes. Aussi faut-il songer à ce complexe que nous appelons « cycle culturel ».

Toutes les formes, tous les domaines de la civilisation ont été localisés dans des cycles culturels : on ne pouvait faire autrement pour la mythologie et la mythologie astrale.

Deux règles en sont sorties :

Règle positive : recueillir, réunir les matériaux mythologiques de toutes les tribus, de tous les peuples d'un même cycle culturel, et ne procéder à l'interprétation définitive qu'en partant des traits qui se trouvent dans l'immense majorité de ces peuples-sources, prenant surtout garde aux plus anciennes couches.

Règle négative : éliminer tous les mythes et motifs mythologiques appartenant à un autre cycle culturel et n'ayant donc pas avec les premières communauté d'origine, propres, par suite, à égarer l'interprète.

A ces deux règles une série de cas paraissent faire exception : ce sont les cas des mythes mélangés, dont la création ne résulte pas uniquement de l'esprit astral des deux cycles composants. Toutefois, même en ce cas, on ne peut se passer de bien connaître la mythologie de chaque cycle.

On voit facilement quelle masse énorme de travail suppose cette manière de procéder, comme tout cela est loin du dilettantisme superficiel, et combien, même dans cette partie, il sera difficile de suppléer par beaucoup d'esprit à l'absence de ce capital scientifique que sont les faits.

Après divers tâtonnements, GRAEBNER, le premier, entreprit, d'après la méthode historique une enquête mythologique. Ce fut la partie positive de son article « *Zur astral Religionsgeschichte* » (Globus XCVI (1909) pp. 363, 366, 374-378). Il a obtenu des résultats précieux, mais qui ne sont pas tous justes parce qu'en s'efforçant toujours de dessiner les grandes lignes des cycles culturels, il n'a pas donné assez d'attention aux mythes mélangés, plus nombreux qu'il ne croyait (et qu'il ne traite pas convenablement). Je crois avoir remédié à ce défaut, pour le Sud-Est de l'Australie,

dans la sixième partie du chap. V de l'édition allemande de mon « *Origines de l'Idée de Dieu* ». J'estime également y avoir suffisamment montré que, malgré toute l'estime dûe à l'idée des cycles culturels, il n'est pas possible d'arriver à une combinaison scientifique des mythes sans connaissance des langues et de leurs affinités. Somme toute, la philologie et la linguistique n'ont pas pu être dépossédées par l'histoire culturelle, mais une collaboration mutuelle de tous ces facteurs s'impose.

IV.

Dans cette première conférence sur la mythologie astrale je n'ai pas à montrer en détail comment l'école historique procède dans l'interprétation des mythes; les conférences suivantes y donneront occasion. Mais je passe ici tout naturellement au quatrième point de ma conférence : le caractère psychologique formel de la mythologie astrale en général. La façon dont cette question sera décidée influe puissamment sur les modes intrinsèques de l'interprétation des mythes.

Les mythologues modernes, et avant tous E. Siecke, insistent sans cesse sur le caractère intuitif propre d'après eux à la mythologie astrale; elle ne s'occupe que de ce qui est de fait visible à tous dans le firmament, et tout ce qui est vraiment mythologie astrale devrait avoir au moins quelque chose de cette visibilité céleste. Mais Siecke va encore plus loin. Il affirme que l'homme primitif qui a créé ces mythes aurait de fait ajouté foi à ce qu'il voyait dans le ciel et qu'il aurait exprimé cette croyance dans les mythes. Il aurait alors *cru*, par exemple, que la lune était réellement une personne formée d'un os, d'une dent, ailleurs qu'elle est une vache ou un lapin ou un serpent, etc. De cette manière Siecke exclut expressément toute interprétation allégorique des mythes. Ehrenreich se range à cet avis, mais il l'atténue en admettant que le travestissement des évènements astraux en des termes mythologiques est « toujours plus ou moins métaphorique, mais sans que

l'inventeur des mythes ait conscience directe de ces métaphores » (1). L'application réfléchie des métaphores ne se rencontrerait, d'après lui, que dans les phases plus récentes de haute civilisation (2).

Voilà encore un des préjugés aprioristiques de notre ethnologie moderne. Où donc sont les preuves positives établissant que l'homme primitif ne soit pas capable d'employer consciemment des métaphores? Il n'y en a pas, et l'on ne s'est même pas donné la peine de les apporter. Eh bien! nous pouvons ici combattre cette ethnologie moderne par ses propres armes. C'est un de ses principes fondamentaux que les peuples non-civilisés de nos jours représentent encore le plus fidèlement l'homme primitif des temps passés. Or, personne ne peut contester aux peuples non-civilisés d'aujourd'hui la faculté d'employer des métaphores conscientes. Il est vrai que, pour reconnaître cette faculté, il faut une connaissance toute particulière, tout intime de la langue, une connaissance du langage poétique surtout, non pas telle que peuvent l'acquérir, vague et générale, les voyageurs-ethnologues mais telle que la possèdent les missionnaires, vivant des dizaines d'années parmi ces peuples. Ce sont donc aussi des ouvrages de missionnaires qui nous fournissent ces preuves dans une mesure convaincante. Dans mes « *Grundlinien einer Vergleichg. d. Rel. und Myth. d. austr. Völker* » (p. 134), j'ai déjà attiré l'attention sur deux ouvrages de cette espèce : le P. D. Winthvis, M. S. C. *Die Bildersprache des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel (Neupom)* (3) et le P. Fr. Hoffmann, S. J., *Mundari Poetry, Music und Dances* (4).

Depuis lors a paru l'excellent ouvrage du missionnaire protestant Junod sur les Baronga qui fournit également une foule de preuves convaincantes dans ce sens; et on les trouvera de même dans un ouvrage du P. Esdeold, M. S. C., sur les habitants des îles Marshall, Océanie qui paraîtra prochainement dans la « Bibliothèque-

(1) Ehrenreich, p. 119.
(2) L. c., pp. 21, 158.
(3) *Anthropos*, IV (1908), p. 20-36.
(4) *Memoirs of the assiatic Society of Bengal*, vol. II N° 5 p. 85-120.

Anthropos ». Il est donc impossible de contester aux peuples primitifs la faculté d'employer avec pleine conscience les métaphores. Il n'y a donc plus de raisons de dire que les métaphores conscientes devraient rester exclues de la mythologie astrale.

Il y a deux domaines où la métaphore chez les peuples primitifs est employée avec une fréquence exceptionnelle et intentionnellement pour cacher, pour voiler une chose. C'est d'abord dans les sujets érotiques. Un certain sens poétique, parfois la pudeur, parfois une sensualité raffinée qui veut rendre la pensée plus provocante ont, dans ces cas, commandé l'emploi de la métaphore.

Puis, ce sont les énigmes qui, chez beaucoup de peuples primitifs, sont excessivement en vogue. Voir l'article instructif du R. P. Jetté, S. J. sur les égnimes des Indiens Ten' a (1).

Or ce sont très souvent des choses d'amour qui ont été vues dans les évènements astraux; ainsi justement Siecke a pu intituler son premier ouvrage : *Liebesgeschichte des Himmels*, « histoire des amours qui se passent au ciel». Et d'un autre côté, la grande importance des énigmes pour la mythologie est aujourd'hui reconnue par les mythologues, il y en a même qui croient que tous les mythes astraux seraient sortis d'énigmes astraux (2).

Toutes ces théories paraissent renversées par un fait important.

Dans les plus anciennes mythologies australiennes à nous connues, le mythe est en relation très étroite avec les rites observés dans l'initiation des jeunes gens. Nous avons dit ailleurs comment le jeune homme joue le rôle, le personnage du héros astral (lune chez les Yuin, soleil levant chez les Narrinyeri). La lune et le soleil sont donc considérés comme de vrais hommes, des hommes-types, sur lesquels doivent se modeler les autres. Admettons-le pour la mythologie solaire *actuelle* des totémistes Narrinyeri. En était-il de même à l'origine? c'est une question dans laquelle je ne veux pas entrer. — Mais chez les Yuin dont la mythologie lunaire appartient

(1) *Ten'a Ridle, Anthropos.*
(2) V. Ehrenreich, p. 58; Lessmann l. c., p. 2.

à un cycle prétotémiste, donc plus ancien, encore aujourd'hui il en est autrement.

L'initiation des Narrinyeri n'est censée donner que la virilité pleine au moment présent. Celle des Yuin se rapporte à l'avenir; elle exprime une foi, une espérance en la vie future, en attribuant au jeune homme la nature humaine dans sa plénitude, c'est à dire la condition d'être mortel mais aussi la foi à une vie d'outre-tombe. C'est la doctrine qu'on veut leur inculquer; et c'est en quelque sorte une partie organique de l'initiation que l'emploi de ces rites qui rendent la doctrine plus impressionnante.

Chez les plus anciens peuples australiens, toute une série de rites funéraires a été incorporée à la mythologie lunaire. Il est évident qu'ils existaient avant elle.

Il en est de même de ce qu'on appelle la fuite magique, et dont le rôle est si considérable dans la mythologie des peuples du Nord de l'Amérique, de l'Europe, de l'Asie. (C'est ce que démontre un important article du Dr Marie Pancritius, dans *Anthropos*, 1914, nº 6). Tous les détails de cette fuite — incorporés dans la mythologie lunaire — ne sont que des rites issus de croyances extrêmement anciennes reflétant la foi en la vie future.

Donc — à l'encontre des mythologues récents — les plus acciennes créations de la mythologie astrale loin d'être un *lusus phantasiae,* un jeu de métaphores astrales agencé au hasard et sans but ne sont que le revêtement, le déguisement sous des formes astrales, des idées, des désirs et des espérances les plus graves de l'esprit humain, de ses idées notamment sur l'origine et la fin de l'homme et du monde entier.

Ces idées ainsi rendues sensibles ont été en quelque sorte projetées au ciel visible pour tous, pour en mieux graver par des impressions rétroactives la pensée parmi les hommes. Cette mythologie astrale est donc une sorte de *Biblia pauperum* où la science et la foi des temps apparaissaient lisibles à tous sur la voûte majestueuse du firmament, parchemin éternel, dont le soleil, la lune, les astres et leurs évolutions formaient les lettres sublimes.

V.

La grandeur du but poursuivi par l'ancienne mythologie astrale, la vénération avec laquelle ses créations étaient accueillies, la rapprochaient de la religion. Les questions de l'origine et de la fin de l'homme et du monde dont elle s'occupe sont, au reste, des questions religieuses. Par une sorte de réciprocité, les récits de la création, fait de caractère religieux, adoptèrent les procédés de la mythologie astrale.

Chez les peuples austronésiens, toute l'histoire de la création de l'homme et du monde a été distribuée, d'une façon très ingénieuse, dans les différentes phases de la lune. En Afrique et en Amérique, où l'on connaît la semaine, on a distribué toutes les choses créées en diverses catégories, et, comme nous le montrait l'année dernière le R. P. van Ginneken, rattaché à un des jours de la semaine la création de l'une de ces catégories. Nous savons que la semaine septénaire ne dérive pas moins des phases de la lune que du nombre des planètes. — Chez la plupart des peuples, l'histoire de la création s'est si complètement transformée en mythologie astrale, que le Créateur lui-même est devenu un personnage astral. Toutefois il n'en est pas ainsi dans les formes les plus anciennes : l'ancien dieu du ciel est demeuré en dehors : ainsi chez les indigènes de l'île Nias, des îles Marshall. Et les formes actuelles des mythes dans les Nouvelles Hébrides et chez les Kulin, dans le S. E. de l'Australie, permettent de croire que là aussi, il en fut de même.

D'autre part encore, la liaison de la mythologie astrale à la religion et le passage de l'une à l'autre sont dûs à « des jugements de valeur qui accompagnent certaines formes de la mythologie astrale ». Dans ses plus anciennes formes, la mythologie lunaire se rattache au culte de l'ancêtre, dont elle n'est que l'expression idéalisée. La lune est le premier homme, l'ancêtre de la tribu, de qui elle croit avoir reçu la vie, et même les premiers éléments de la civilisation. Elle bénéficie donc de la vénération dont l'anti-

quité entourait les hommes âgés; la voix de la chair et du sang parlant ici, puisque c'était l'ancêtre propre de chacun, le culte devint plus ardent et finit par se confondre avec celui de l'Etre suprême, par amener l'identification des deux.

Si la mythologie lunaire a passé à la religion par voie d'analogie et de ressemblance, la mythologie solaire y est arrivée par un chemin tout opposé. C'est la révolte, déjà commencée, contre l'Etre suprême qui a rejeté l'âme vers un culte religieux du soleil. — Le soleil n'est-il pas le représentant le plus significatif de la vigueur de l'inépuisable fécondité de la nature se suffisant à elle-même, poursuivant ses révolutions sans l'intervention d'un être inconnu, invisible, lointain? Ce sera donc la nature qu'on déifiera en lui, après en avoir pour quelque temps, et pour ménager la transition, fait le fils ou le messager de l'Etre suprême.

L'unité de Dieu, symbolisée par l'unicité du soleil et celle de la lune, est aussi une des causes de confusion entre la mythologie astrale et la religion (entre la lune et le soleil, il y a, en effet, des luttes, des rivalités; jamais elles n'aboutissent à une égalité, à une collégialité : le vainqueur reste l'*unique*).

Mais parce que cet astre, symbole divin, jouit d'une telle variété d'attributs, parce que son cours, son aspect extérieur, son action sont si souvent, si profondément différenciés, il y aura des dédoublements, des multiplications : de là le polythéisme. Là nous saisissons, dans son processus ordinaire, la décadence, la dégénérescence de l'esprit intime, qui va toujours de pair avec la multiplication des formes.

Progressivement, l'Etre suprême est humanisé : il a cessé d'être un Etre spirituel, élevé, non sexuel; puis il a pris femme, une, plusieurs femmes; il a des enfants, puis des histoires qu'il faut se dispenser de qualifier. Qu'est devenu son caractère de législateur et de gardien de la moralité ?

Somme toute, il y a lieu de dire que la mythologie astrale a nui au développement de la religion et fortement contribué à la dégé-

nérescence. L'étude de son action est, pour la science des religions, d'une importance particulière : elle est un témoin qui nous renseigne, même dans le détail, sur l'état de la religion dans les temps si reculés où elle est entrée en lutte avec elle. C'est ce dont, je l'espère, les conférences suivantes vous convaincront encore mieux.

Les Mythologies et les Calendriers de l'ancien Mexique

PAR

D. KREICHGAUER, S. V. D.

La mythologie des Mexicains, au premier abord assez confuse, s'éclaircit peu à peu, lorsqu'on considère préalablement certains faits se rapportant à la mythologie de l'antiquité, qui présentent des particularités semblables.

D'après des études récentes, il a été démontré que les différentes mythologies sont des systèmes beaucoup plus variables que l'on n'avait pensé tout d'abord, et qu'elles ne se simplifient, que lorsqu'on les étudie dans un centre restreint, à une époque déterminée et par rapport à une certaine classe de personnes. L'ethnologue anglais bien connu, FLINDERS PETRIE, a récemment fait remarquer la nécessité de tenir strictement compte de ces trois circonstances simultanément, et sa méthode commence, paraît-il, à donner des résultats très satisfaisants. La grande *mutabilité* de l'Olympe égyptien, grec et romain, devient alors incontestable. Pour le prouver, on n'a qu'à penser à l'influence immense et sans doute unique du seul poète Homère sur la religion du monde classique. Hérodote dit, — en exagérant cependant un peu, — que le chantre de l'Iliade et de l'Odyssée a fait les dieux des Grecs. Il est évident, qu'il a profondément transformé la mythologie grecque, et qu'il a donné par là même l'impulsion à beaucoup de transformations ultérieures. Pythagore et Platon croyaient qu'Homère subissait une grande punition aux enfers à cause de cela, et Xénophanes dit même, qu'on aurait dû le fouetter pour ce crime.

Quant à *l'histoire* de la mythologie, Hésiode la précise brièvement en la divisant en cinq parties. Les Titans (fils d'Ouranos) formaient la première génération; les dieux, la seconde; les géants, la troisième; les héros, la quatrième, et les hommes, la cinquième.

On a trouvé dans les différents développements de la mythologie plusieurs transitions, qui sont les mêmes chez tous les peuples. Nous savons par exemple, que dans les périodes les plus reculées, les Egyptiens ainsi que les Grecs révéraient partout des divinités locales. « Il y avait en Egypte autant de dieux que d'arrondissements » dit l'historien bien connu Ed. Meyer. On comprend par là facilement que plus l'état grandissait, plus le nombre des dieux augmentait. Nous savons aussi comment les Romains introduisaient dans leur capitale les dieux des peuples, qu'ils avaient soumis. Partout la mythologie atteignait naturellement son apogée auprès des poètes et des prêtres. Le grand Osiris, divinité favorite des prêtres, était par eux très idéalisé. Mais, au contraire, le peuple lui rendait un culte semblable à celui de Bacchus, c'est-à-dire, célébrait en son honneur des bacchanales tellement ignobles, qu'Hérodote n'ose même pas dire tout ce qu'il a vu et entendu. Il est assez probable que les belles théories des savants égyptiens sur le dieu Osiris, que Plutarque nous rapporte, étaient presque inconnues à la grande majorité du peuple. Ed. Meyer nous dit que le paysan égyptien ne se souciait guère de l'essence de son dieu et Flinders Petrie prétend, que les trois grands évènements de l'année lui suffisaient; c'étaient la fête des jardins d'Osiris, la fête de la moisson et les saturnales. En Egypte, comme ailleurs, on se heurtait à une résistance passive, quand, après l'agrandissement de l'état, on essayait d'introduire une religion à peu près uniforme..

Entre toutes les divinités, celles du soleil, de la lune et de la terre étaient spécialement exposées à des transformations considérables. Elles étaient souvent confondues avec d'autres divinités déjà existantes ou avec des héros. Ainsi le premier roi de l'Egypte devint le dieu du soleil; dans une province du même pays Ammon, le dieu de la moisson se transforma en dieu-soleil; le Mars des Latins, dieu du

printemps, devint à la longue le dieu de la guerre; Osiris était tour à tour dieu de la lune, du soleil, du printemps et des enfers; Isis était non seulement déesse de la lune, mais on la vénéra encore plus tard comme déesse de la terre; car Hérodote dit qu'elle était semblable à la « Demeter » des Grecs.

A travers ces transformations nous remarquons souvent une disposition très prononcée à conserver certains détails de l'ancienne histoire des divinités, quoiqu'ils ne conviennent plus à la divinité actuelle. Ainsi Osiris était déjà depuis des siècles dieu des enfers, lorsqu'on racontait toujours de lui, qu'il avait règné 28 ans [28 est le mois lunaire], que son frère Seth l'avait découpé en 14 pièces [le même nombre de phases se retrouvent entre la pleine et la nouvelle lune]. A l'occasion de son enterrement symbolique, son cercueil avait la forme d'un croissant; tout cela cependant ne lui convient, que comme dieu de la lune. On trouve souvent dans des différentes mythologies des faits semblables, qu'on a désignés sous le nom de survivances (survivals).

Passons maintenant à la religion mexicaine. L'illustre franciscain, le père Sahagun, un des premiers missionnaires de ce pays, nous a fidèlement conservé la forme de la religion de cettre contrée. Aucun autre peuple demi-civilisé n'a trouvé un historiographe aussi habile que lui. La valeur extraordinaire de ses récits est fondée sur sa méthode et la connaissance exacte de la langue du pays, qu'il possédait à fond, 35 ans déjà avant la rédaction de ses livres. Dans les différentes villes, il rassemblait les vieillards les plus intelligents et notait mot à mot en langue indienne tout ce qu'ils lui racontaient. Dans le centre du pays, où il résidait, il n'y avait déjà plus de temples ni de sacrifices officiels; c'est pourquoi il ne put plus rien apprendre des prêtres, mais étudia seulement la religion des gens du peuple.

La relation du père Sahagun remplit toutes les conditions, que l'éminent savant anglais Flinders Petrie demande strictement pour l'étude d'une religion, conditions, dont jusqu'à présent on n'avait

pas tenu compte, pour l'étude de la religion mexicaine. Sahagun étudie d'abord les idées religieuses d'une seule province, celle qui s'étend entre Vera Cruz et Mexico; de plus, aucun prêtre, aucun poète, aucun chantre ne pouvait influencer son récit, et enfin, il ne puisait pas à des sources provenant des siècles passés. Il a été déjà dit, en effet, que la religion des classes élevées diffère de beaucoup de celle du peuple dans les pays demi-civilisés. Nous n'avons pas à regretter cette lacune, parce que nous connaissons les points saillants de la religion des prêtres par d'autres écrivains, et surtout par les livres sacrés mexicains qui nous sont conservés.

Pour juger plus exactement l'essence d'une religion, il faut considérer ses *fêtes*. Il y avait dans le centre du royaume mexicain 20 fêtes principales, qui étaient partagées entre les 18 mois qui formaient l'année des Mexicains. A l'occasion de presque toutes ces Fêtes il y avait des sacrifices humains, quelquefois en grand nombre. Nous trouvons 5 fêtes en l'honneur des divinités nombreuses de la pluie; cette profusion se comprend facilement, lorsqu'on considère le climat du Mexique, dont la sécheresse pendant une grande partie de l'année est assez connue. On consacrait deux fêtes aux divinités des aliments, surtout à celles du maïs; une au dieu de la chasse, une à toutes les divinités ensemble, quatre avaient pour objet le dieu de la guerre avec d'autres divinités, deux fêtes avaient lieu en l'honneur des dieux du feu, il y avait deux fêtes que les femmes fêtaient tout particulièrement, à savoir : une pour la déesse du sel et une en l'honneur de la vieille déesse, enfin une fête en l'honneur de la déesse de la terre. Pendant cette dernière fête, le roi faisait la revue militaire, probablement, parce que la déesse de la terre fut la première victime dans la première guerre entre les dieux. Il faudrait ajouter ici deux solennités pour les morts, qui accompagnaient deux des fêtes citées,

Ces fêtes religieuses en général ne font entrevoir ni philosophie, ni données sérieuses en théologie naturelle, et, au premier coup d'œil, on ne trouve même pas de mythologie astrale. Pour la décou-

vrir il faut considérer plus attentivement deux de ces fêtes. La cinquième, la plus grande de toutes, se rapportait en même temps à deux divinités, très dissemblables l'une de l'autre. Le peuple attribuait en certaines circonstances à Tezcatlipoca, la plus digne des deux, de véritables attributs divins; dans ces occasions le pouvoir de cette divinité s'étendait sur tous les autres dieux, sur tous les hommes et sur l'univers entier. Nous connaissons une série de prières s'adressant à lui, et qui peuvent prendre place parmi les plus belles que l'on peut rencontrer chez un peuple païen. Voici un exemple : « Ce peuple est depuis longtemps triste, pensif et baigné de larmes devant votre majesté, à propos des angoisses, des peines et des soucis qui se sont emparés de son corps et de son cœur, sans lui laisser ni joie ni repos; et il est bien certain, personne n'en saurait douter, que ce pauvre peuple nu et besoigneux est victime de tout ce que je viens de dire. Ce que je vous demande pour lui, c'est de votre grandeur et de votre libéralité que je l'attends; car personne n'est digne par lui-même de recevoir vos largesses. Votre bonté seule est capable d'aller chercher, sous les ordures et par les monts sauvages, ceux qui sont vos serviteurs et vos amis déclarés, pour les élever aux richesses et aux dignités. — O Seigneur, très secourable! que votre bon plaisir se fasse, tel qu'il est réglé dans votre cœur, sans que nous ayons rien à dire... Moi, Seigneur j'en suis venu à cueillir de mes propres mains l'aveuglement pour mes yeux... je ne suis pas digne de recevoir autre chose. Vivez et règnez pour toujours, en toute quiétude et repos, vous qui êtes notre seigneur, notre soutien, très bon, très miséricordieux, invisible et intangible ». Les autres prières sont semblables.

Si l'on ne considérait que les prières, on pourrait dire que les idées religieuses des anciens Indiens étaient les plus élevées de toutes les religions païennes. Mais il est à remarquer que les divinités des religions polythéistes n'ont pas de caractère stable et bien déterminé; on leur attribue tantôt de sublimes, tantôt de très basses qualités; cette inconséquence se trouve non seulement chez les di-

vinités subalternes, mais s'étend encore à la Divinité suprême. St-Augustin a savamment disserté sur ce fait.

Dans le temps de détresse et dans certaines occasions solennelles le bon sens naturel reprenait ses droits, comme la prière citée plus haut en fait foi; l' « anima naturaliter christiana » perçait alors les ténèbres. Mais dans la vie ordinaire le peuple mexicain pensait autrement de sa divinité sublime « Quand Tezcatlipoca errait sur la terre, il y soulevait des guerres, des inimitiés, des discordes, qui avaient pour conséquence des troubles et des vexations. On prétendait qu'il excitait les hommes les uns contre les autres, afin qu'ils se fissent la guerre ». C'est ce que les Indiens eux mêmes nous disent par leur interprète, le père franciscain Sahagun.

En étudiant la religion populaire on ne trouve des traits un peu nets, relatifs à la *mythologie astrale*, que dans un seul de ses dieux si nombreux, à savoir Uitzilopochtli, le dieu de la guerre. Un autre dieu encore possède bien ces qualités, mais dans un sens moins déterminé, c'est-à-dire à l'état de « survivances », et c'est Xiuhtecutli, le vieux seigneur, la divinité du feu céleste et terrestre.

Sous ce rapport la religion des prêtres diffère totalement de celle du peuple; car la première est toute dominée par la mythologie astrale. Un fait surprenant cependant est celui-ci : c'est que Uitzilopochtli, dieu national, qui près du peuple joue le plus grand rôle comme dieu de la guerre et est en même temps dieu du *soleil*, n'est pas du tout considéré par les prêtres, qui le relèguent au second plan; sans doute parce qu'il ne se trouvait pas dans les livres sacrés, qu'ils avaient reçus du peuple soumis par les Mexicains. Dans les temps les plus reculés, ce dieu Uitzilopochtli était un grand capitaine, guerrier habile et fort, que le peuple éleva plus tard au rang de divinité solaire, sans que cette dernière dénomination eût une grande valeur à leurs yeux et sans qu'elle pût éclipser sa fonction principale de dieu de la guerre. Son nom signifie « colibri gauche », et comme d'après Sahagun les guerriers gau-

chers étaient de beaucoup les plus estimés, il est bien plausible que son nom provient de sa qualité de gaucher.

Les Indiens rapportaient de lui qu'il était venu au monde tout équipé, sans doute parce que le soleil en sortant du sein de la terre, apparaît déjà dans toute sa splendeur et comme portant sur lui ses propres armes. Dès sa naissance, il commença à se battre, vainquit d'abord sa sœur aînée, qu'il tailla en pièces, ensuite il chassa du « mont des serpents » (nom vulgaire de la voûte céleste) les 400 méridionaux, ses petits frères et sœurs.

Ces fables de la mythologie du nouveau monde sont donc assez semblables à celles qui se trouvent chez les peuples des autres continents. Ici, comme partout ailleurs, elles ont rapport à la lune décroissante et à la disparition progressive des étoiles aux premiers rayons du soleil.

Des rapports entre Uitzilopochtli et le soleil se trouvent en outre dans le culte, qui lui était consacré. On avait coutume en effet d'offrir au soleil le cœur encore tout chaud des captifs immolés sur l'autel de Uitzilopochtli, car on était persuadé que ces derniers, comme aussi tous les guerriers tombés sur le champ de bataille, allaient après 4 jours dans la demeure du soleil, située vers l'orient de la voûte céleste. A part cela les relations entre le dieu de la guerre et le soleil étaient assez vagues; dans les invocations fréquentes adressées à la divinité du soleil, le nom de Uitzilopochtli n'est jamais évoqué, même lorsqu'il s'agit de la guerre; voici un exemple : « Daignez faire aussi, Seigneur, que les nobles, qui souffriront la mort dans les revers de la guerre, trouvent un accueil paisible et gracieux, avec des entrailles d'amour, auprès du soleil et de la terre, qui sont le père et la mère de tous. »... « Seigneur très bon, seigneur des batailles, empereur de tous, dont le nom est Tezcatlipoca, invisible et intangible ! je vous supplie, que ceux qu'il vous plaira de laisser mourir dans cette guerre soient reçus au ciel dans la maison du soleil, honorablement et avec amour, et placés parmi les fameux et les braves, qui sont morts en combattant. »

Il existe sur l'origine du soleil et de la lune encore une seconde fable qui doit être plus ancienne que la première, sinon chez les Mexicains, au moins chez un autre peuple. Dans le conseil des dieux, deux d'entr'eux furent désignés pour se jeter; dans un grand brasier afin d'en sortir soleil et lune. L'un des deux se résigna aussitôt à son sort, c'était le dieu syphilitique, l'autre fit d'abord des difficultés, quoiqu'il se fût offert lui même au commencement, mais il se soumit enfin, et, quelque temps après, les deux astres désirés firent leur apparition.

Les livres sacrés des prêtres mexicains ont à ce sujet des fables encore différentes des fables déjà mentionnées. On y trouve en effet le soleil très occupé et très honoré. Comme soleil levant, il est représenté richement vêtu dans sa propre demeure à l'Orient; puis on le voit aussi comme il est pendant la nuit sous la terre, avec tous les emblèmes de la mort. Dans un autre tableau, Xolotl, un dieu aussi, le nourrit avec le sang des étoiles; ailleurs encore, un aigle, son messager ordinaire, descend sur la terre, y prend des offrandes et remonte vers le ciel lui en faire hommage. Il est impossible de mentionner en détail tous les autres tableaux qui ont rapport à lui. On y remarque assez souvent que soleil n'est pas jaloux de ses fonctions, mais les laisse assez volontiers aux autres dieux.

Parfois aussi, les emblèmes qui lui sont propres sont attribués à d'autres dieux, ce qui cause de la confusion. Un certain nombre de divinités de la mythologie des prêtres et des poètes provenait sans doute des pays environnants, et parmi elles se trouvaient des formes variées.

La seconde divinité, qui provonant d'une même origine chez le peuple, a quelques relations avec les astres, ou qui du moins les a eues dans le passé, c'est le dieu du feu, que l'on désigne aussi sous le nom de « d'ancien seigneur », ou encore de « père et mère des dieux ». Au temps de la conquête du Mexique par les Espagnols, on ne se souvenait même plus, qu'il avait été le dieu de la

lune dans les temps reculés, ce qui est pourtant prouvé par plusieurs survivances, où il est représenté avec les emblèmes de cette divinité.

Nous trouvons d'abord sur elle une particularité assez curieuse, qu'elle partage avec le dieu de la guerre, c'est que le peuple prend une part active dans les sacrifices *publics* qui lui sont offerts dans son temple. Il faut en déduire que son culte est plus ancien que le sacerdoce même. Pendant la première de ses fêtes, un jeune homme du peuple, à la figure ornée de croissants, et portant sur le dos une hotte garnie de plumes et dans laquelle se trouve un lapin desséché, danse sur l'autel. Il est bon de remarquer que le *lapin* est chez les Indiens, l'emblème le plus en usage pour figurer la lune, et que les Mexicains croyaient voir cet animal dans la lune. Une seconde personne se déguisait pendant le sacrifice en chauve-souris ; cet animal nocturne est partout représenté sur les tableaux avec les emblèmes de la lune, étant sans doute le symbole de la « lune noire » qui dérobe aux regards le soleil et la « lune claire ».

Du temps de l'invasion espagnole, la lune ne jouissait déjà plus d'aucune vénération près du peuple mexicain ; on la retrouve par contre assez souvent dans les livres sacrés des prêtres. Dans ces livres, le dieu du feu est plein de « survivances », il porte sur sa couronne un ou plusieurs croissants, sa tête est ornée de deux cornes, ailleurs ces cornes ne sont pas bien définies et ressemblent plutôt à une ornementation que les Indiens appelaient dans leur langue « branches de lapin ». Parmi les animaux qui lui sont dédiés il faut encore mentionner le limaçon, un serpent aux couleurs de feu et le scorpion. Ce dernier est le seul animal connu, dont le corps se compose de sept anneaux, et ce nombre est sacré, étant la durée ordinaire d'un quartier de la lune.

Dans les livres des prêtres, le dieu du feu n'est pas le seul qui porte les emblèmes caractéristiques de la lune, nous y rencontrons aussi Tezcatlipoca le grand dieu invisible et intangible, presque toujours représenté ayant un pied amputé : de sa blessure le sang jaillit en forme de flamme. Cette même blessure avec le sang en

forme de flamme se voit aussi à sa tête. Il est rarement peint avec beaucoup de croissants sur ses vêtements; le dindon est son oiseau favori, ou plutôt, il l'était dans le passé.

D'après les livres sacrés, les dieux et déesses de la terre et du vin, appartiennent à la famille de la lune; on les trouve portant presque tous ses emblèmes, par exemple, ayant la tête ou le pied amputé, souvent le nez ou les vêtements sont ornés de croissants et le lapin les accompagne; mais le peuple ne connaît plus rien de ces relations entr'eux et pour les prêtres mêmes ce ne sont que des « survivances ».

Nous allons maintenant analyser brièvement une divinité assez intéressante, celle de l'étoile du matin et du soir, *la planète Vénus*. Dans les fêtes principales du peuple mexicain, cette divinité n'a aucune place; elle n'a ni histoire ni chants qui lui sont consacrés, ni coutumes sacrées. Sahagun ne parle de cette divinité qu'à l'occasion d'une fête mobile, dont la célébration dépendait entièrement du calendrier des prêtres. Evidemment le peuple n'a appris à la connaître que dans ces dernières migrations, lorsqu'il arriva enfin au Mexique. Dans ce calendrier religieux, commun à la classe *sacerdotale* de toutes les nombreuses peuplades, de provenance assez disparates, de l'Amérique centrale, la divinité se rapportant à la planète Vénus à une place exceptionnelle; elle forme la base du calendrier et domine toute sa construction. Toutes les autres divinités lui sont subordonnées : les emblèmes du soleil et de la lune forment un tapis sous ses pieds, l'ancienne divinité Xiuhtecutli, le dieu du feu, aussi nommé le père et la mère des dieux, se tient maintenant devant cette nouvelle venue dans une attitude très respectueuse. Il lui est donc arrivé le même sort qu'à ses semblables, Ouranos et Kronos dans l'Olympe grec : qu'il a dû céder la place à d'autres dieux.

Lorsque l'étoile du matin, richement ornée de fleurs, s'élance du sein de la terre, une foule de dieux s'avance pour lui rendre hommage. On pourrait croire, en voyant combien les prêtres honoraient

cette divinité, que le peuple partageait leurs sentiments; mais il n'en était rien; ce dernier se tenait tellement en dehors du culte officiel des prêtres, qu'il allait jusqu'à boucher ses fenêtres et ses cheminées pour empêcher les rayons de cette étoile de pénétrer jusqu'à lui. La plus grande fête en l'honneur de cette divinité, célébrée tous les huit ans par les prêtres, avait pour le peuple un tout autre sens, avec une interprétation qui lui était propre; c'était pour eux la fête du renouvellement des aliments, qu'ils croyaient fatigués du mode de préparation ordinaire. L'éminent savant Seler a eu de la peine pour prouver que cette fête se célébrait vraiment en l'honneur de la divinité de l'étoile du matin; Sahagun même, dans sa description très détaillée de cette fête, ne mentionne pas Vénus.

Passons maintenant à une quatrième divinité, rangée par les prêtres parmi les divinités astrales, mais dont ce caractère particulier était tout à fait ignoré par le peuple. Pour ce dernier il possédait de vrais attributs de la divinité; il créait les enfants et les jetait sur la terre; à cause de cela il portait un nom qui signifiait « Maître de la génération » et « doublement Seigneur ». Il habitait le ciel suprême, mais malgré tout, il semble rester sous l'autorité de Tezcatlipoca. Ce maître de la génération n'était invoqué qu'à l'occasion des cérémonies pour les nouveaux mariés, et même là, Tezcatlipoca est nommé plus souvent et toujours en premier lieu.

Dans les classes supérieures, on croyait, que la *voie lactée* était sa demeure, que Xolotl, ce qui veut dire « le jumeau » était son remplaçant et son délégué; on le rencontre souvent dans les écritures sacrées. Ses emblèmes caractéristiques sont les suivants : une dent s'avançant sur la lèvre inférieure, une coquille en forme d'anneau, qu'il porte sur la poitrine et aux oreilles, un bâton en forme de serpent et une grande barbe. Xototl, son représentant, est aussi bien caractérisé; il est toujours sous la forme d'un chien, rappelant souvent le singe, tacheté de différentes couleurs, ou ayant trois étoiles sur le dos. Quelquefois aussi il porte comme

parure la coquille en forme d'anneau de son maître; presque toujours il tire la langue, et sa compagne Xochiquetzal lui ressemble sous ce rapport. Sur lui et à ses côtés on trouve encore différents symboles de la génération et quelquefois aussi, la Voie lactée, qui est considérée comme le chemin conduisant aux enfers.

La voie lactée étant toujours visible pendant la nuit, et ne se couchant jamais, on a justement choisi le dieu Xolotl comme figurant l'immortalité et comme guidant et nourrissant les étoiles pendant leur trajet à travers les enfers. Pour mieux symboliser l'immortalité de ces divinités, on représente le dieu de la génération assommant un serpent, qui figure le ciel souterrain, où passe le soleil pendant la nuit, et Xolotl, son représentant, fait mieux encore, il l'avale tout vivant. Le fameux Quetzalcoatl (nom qui signifie serpent emplumé), un Panurge mexicain, prend tour à tour le rôle de presque chacun des dieux, surtout celui de ce dernier, de Xolotl. Quand il remplace le dieu de la génération il porte toujours plusieurs de ses emblèmes caractéristiques sur lui. Son nom déjà (serpent emplumé) rappelle la voie lactée, et dans son aventure principale il conduit son chef Tezcatlipoca sur la voie lactée à travers les enfers et lui offre le sang d'un homme qu'il a immolé chemin faisant. Toutes ces fables de la mythologie se trouvent seulement dans les classes supérieures et sont probablement le fruit de l'imagination des poètes, qui ne les prenaient pas plus au sérieux qu'Homère les siennes. Du moins il m'est impossible de croire, qu'Homère eût vénéré les produits de sa fantaisie. Et ce n'était pas les poètes qui manquaient au Mexique ! Lorsque l'un d'entre eux avait inventé un nouveau chant, le roi le faisait venir dans un temple spécial pour l'éprouver.

Si nous ne trouvons tout d'abord Xolotl mentionné comme chien conducteur, et figurant l'immortalité, que dans la religion et les livres sacrés des prêtres, il faut convenir néanmoins, que la trace des aventures si variées de ce guide étrange et immortel s'était aussi prolongée dans la mémoire du peuple. Ces deux parties de ses attributions n'étaient pas les moins curieusement interprétées

par le peuple, qui racontait, qu'un jour, après l'apparition du soleil et de la lune, les dieux, voyant que ces deux astres ne pouvaient bouger, résolurent de se sacrifier pour leur donner le mouvement, et le vent en effet leur donna la mort. Xolotl seul s'échappa ; il fut à la fin après plusieurs aventures trouvé dans la mer, pris, et tué. Cette survivance à tous les autres dieux rappelle un peu la voie lactée, qui ne disparaît jamais complètement de la voûte céleste. Le peuple tirait de là une conséquence bien étrange. Aux funérailles on donnait à chaque défunt un petit chien, sur lequel il pouvait s'appuyer en traversant à la nage le fleuve des enfers. On se rappelle, que Xolotl est toujours représenté comme un *chien*. On mettait encore au cou du chien un peu de coton, dont la blancheur rappelait sans doute la lueur blafarde de la voie lactée. Pour les guerriers on ajoutait à leur côté ou sur leur nez un bouton surmonté d'un petit drapeau ; ce bouton est aussi porté par Xolotl ; de plus une écharpe, que l'on ne trouve pas seulement sur Xolotl, mais encore, d'une forme un peu modifiée, chez son maître, le Seigneur de la génération. Les défunts distingués portaient en outre à la tête deux coquilles, qui sont souvent emblèmes de la naissance ; ici probablement elles représentaient une nouvelle naissance après la mort. Une des coquilles, sur le front, ressemble beaucoup à celle, qui se voit quelquefois, mais rarement sur Xolotl.

Si nous avons déjà trouvé tant de divergences entre la religion du peuple et celle des prêtres, la divergence dans leur manière de diviser le temps est encore plus accentuée ; jusqu'à présent cependant on n'avait tenu compte ni de l'une ni de l'autre ; on croyait la mythologie et le *calendrier* communs à toutes les classes.

La chronométrie du peuple était bien simple. Une année assez vaguement déterminée lui suffisait. Cette année reposait sur la marche des saisons ; elle était, par là même, soit un peu en avance, soit un peu en retard, mais en général elle ne s'écartait pas beaucoup de l'année solaire. La plupart des principales fêtes populaires était en connexion intime avec la marche de la végétation. Les

années ordinaires étaient pour le peuple et pour les prêtres de 365 jours. L'année populaire se divisait en 18 mois de 20 jours chacun, ce qui faisait 360 jours, plus un reste de 5 jours. Ces derniers étaient regardés comme superflus, néfastes et, par conséquence, n'étaient pas nommés. Le calendrier des prêtres possédait aussi une division de 20 jours, mais combinée avec une division de 13, et sans connexion avec les mois populaires. Chez eux tous les jours étaient déterminés d'après les règles nommées, et aucun n'était considéré comme superflu.

Si l'on demande aux mexicanisants le commencement de l'année, la confusion apparaît. On ne peut même pas être d'accord sur le premier des mois mexicains ; on hésite sur quatre, et le premier jour de l'an est placé, selon les diverses opinions, dans l'intervalle qui sépare nos mois de novembre et de mai. Cette incertitude provient de deux causes différentes ; c'est d'abord parce qu'on ne fait pas de distinction entre la manière populaire et la manière sacerdotale de calculer le temps, et ensuite parce qu'on n'a pas assez de confiance dans les recherches du père Sahagun sur ce point, et qu'on lui préfère d'autres écrivains. Ce dernier cependant est de beaucoup le mieux renseigné sur les coutumes de la classe populaire. Ce missionnaire prudent et actif nous rapporte, comme résultat de ses longues recherches sur le commencement de l'année, que les Indiens dans le centre du royaume du Mexique commençaient véritablement l'année par le mois qui est partout nommé chez eux le premier. Mais n'ayant pas d'années bissextiles, ils étaient obligés pour se mettre d'accord avec l'année solaire, d'ajouter de temps en temps des jours supplémentaires. Cette addition comportait ordinairement 20 jours, ce qui fait juste un mois mexicain. Le premier de l'an changeait par là même périodiquement de place par rapport au calendrier grégorien. Dans une prochaine étude sur la chronologie mexicaine, je démontrerai que la correction du calendrier se faisait d'une manière curieuse, qui ne se rencontre nulle part ailleurs. Chaque mois, on célébrait une des fêtes principales, et le père Sahagun nous dit, qu'au temps de la conquête, cette fête était placée pour

les 12 premiers mois au commencement, et pour les 6 derniers à la fin du mois. Une certaine fête exceptionnelle revenait tous les quatre ans, et Sahagun prétend, qu'elle devait avoir rapport à la correction de la chronologie. D'après l'ensemble des récits des différents auteurs, on peut inférer que cette correction singulière du calendrier s'opérait par le déplacement des fêtes. Tous les 4 ans, on faisait descendre une seule des 18 grandes fêtes du commencement du mois à la fin, jusqu'à ce que toutes fussent ainsi transférées. Par ce procédé, on gagnait, en 72 ans, vingt jours sans presque s'en apercevoir. Le calendrier populaire n'avait presque pas d'autres éléments pour se constituer, que ceux déjà cités. Il était sous le patronage de Tlaloc, le dieu de la pluie et des nuages, dont la grande fête commencait l'année. Quand Sahagun écrivait son histoire (environ l'an 1560) le jour de l'an tombait au 2 février selon le calendrier Julien.

Le calendrier populaire mexicain est aussi simple, que celui des prêtres et des savants est compliqué et peu pratique. Par exemple, lorsqu'on veut connaître d'après ce dernier le nombre exact de jours, entre deux dates indiquées, qui excèdent le nombre de 13, on ne peut déjà plus faire ce calcul de tête. La base de ce calendrier était formé par une série de 13 fois 20, ce qui fait 260 jours, que l'on appelle le « tonalamatl ». Le père Motolinia, missionnaire bien connu, qui vint au Mexique trois ans après la conquête, nous dit, que ce nombre vient de la durée du temps, pendant lequel Vénus est visible, et nous n'avons aucune difficulté à le croire, malgré les objections des écrivains modernes. Cette proposition concordant avec l'astronomie est si naturelle, qu'on devait la tenir pour véritable, alors même que Motolinia n'en parlerait pas.

Jetons maintenant un coup d'œil rapide sur les noms différents des jours. Supposons par exemple que le premier de l'an soit aussi justement le premier de 260 jours du tonalamatl. Il arrive ensuite, qu'après l'énumération de ces 260 jours on recommence à donner de nouveau les mêmes noms. Ainsi celui que nous appellerions le 261^{me} jour, reprend le nom du premier, le 262^{me}, le nom

du deuxième, et ainsi de suite. Après 52 ans seulement, le premier de l'an, que nous avons pris comme point de repère, reprend son nom primitif. Les noms des jours se composent de 2 parties; d'un des chiffres de 1 à 13, et d'un signe, qui équivalait pour les prêtres, qui en avaient l'habitude, à un des chiffres entre 1 et 20. Supposons que le premier s'appellait « 1 a », le 2me s'appelait alors « 2 b », le 3me « 3 c » etc. le 13me « 13 m ». Ici la première partie commence par 1, car le 14me jour s'apelle « 1 n », puis « 2 o, 3 p... 7 t, 8 u... »

Quant à la correction du calendrier, on se rappelle, que l'année *populaire* était réglée par les saisons, c'est-à-dire par le soleil. L'année des prêtres au contraire était réglée par la 5me, la 10me et la 15me conjonction inférieure de la planète Vénus avec le soleil, ce qui revient à peu de jours près à la 5me, 10me et 15me réapparition de l'étoile du matin. Les deux corrections, celle de l'année populaire et de l'année sacerdotale s'appliquaient en sens *inverse*; pendant que les 365 jours de la première étaient augmentés de temps en temps, les 365 jours de la seconde étaient diminués. Les deux années s'écartaient donc toujours de plus en plus l'une de l'autre, de telle sorte que la différence entre le premier de l'an chez le peuple et chez les prêtres montait au moment de la conquête à 540 jours. On peut calculer ainsi l'époque, où l'année du peuple et celle des prêtres commencèrent en même temps. Le résultat de ce calcul nous conduit à la fin du 4me siècle avant Jésus Christ.

Considérons maintenant cette même question sous un autre jour, et nous arrivons au même résultat. Les Mexicains honoraient au plus haut point entre toutes les constellations du ciel le « foret à feu »; le nom provient d'un de leurs instruments, dont ils se servaient pour faire jaillir le feu. Cet instrument se composait de deux bâtons; l'un posé horizontalement à terre, le second, reposant verticalement dans un creux du premier et agité par un mouvement rotatoire si rapide, que le feu ne tardait pas à en jaillir. On offrait chaque année de l'encens à ces étoiles, quand elles redevenaient invisibles. Cette action était sans doute une sorte de super-

stition ou de survivance. La constellation du foret à feu est formée par les trois étoiles principales du bélier (α, β, γ Arietis) qui forment un tout petit groupe. Non loin d'elle se trouve un autre groupe très compact, ce sont les Pléiades. Ces deux groupes sont favorablement situés pour des observations concernant la durée de l'année. D'après Sahagun, ils étaient régulièrement observés non seulement par les prêtres, mais encore par le peuple entier; et le roi lui même était obligé de se lever à minuit, pour considérer leur position exacte. Cette circonstance assez curieuse nous prouve, mieux que toutes les autres connaissances astronomiques, que les Mexicains avaient reçu leurs données sur l'astronomie d'un autre peuple plus avancé qu'eux. Les quatre circonstances, à savoir : l'observation de petits groupes, le choix de deux constellations qui se trouvent près de l'écliptique, et surtout l'observation au milieu de la nuit et sur le méridien sont tellement favorables à la connaissance exacte de la durée de l'année sidérale, que cette méthode ne peut pas être inventée par un peuple *qui n'a obtenu que des résultats assez défectueux*.

Au temps de la conquête, l'observation du « foret à feu » avait perdu beaucoup de sa valeur primitive, car il avait changé de position par rapport à l'équateur du firmament. Ce qui avait fait sa valeur exceptionnelle, c'est qu'il y avait eu un temps, où cette constellation passait à minuit sur le méridien à un moment d'une grande importance, lorsque le soleil passait du côté nord de l'équateur au côté sud. C'était au commencement du semestre hivernal, où l'on avait de nouveau davantage besoin de feu. Et comme le côté sud était pour les Mexicains le royaume de la mort, ils n'étaient jamais assurés, que le soleil en revînt. La position exceptionnelle de la constellation du « foret à feu » relativement aux points cardinaux de l'écliptique se perdait insensiblement, et, par le mouvement de recul, il est facile de calculer à quel moment elle se trouvait le plus près du point cardinal. Le résultat est presque le même que celui donné plus haut : c'était au commencement du troisième siècle avant Jésus Christ.

Cette époque, calculée d'après le calendrier des Indiens et les données astronomiques, ne diffère pas beaucoup d'une certaine date, qui était le commencement des temps historiques d'après les traditions des Mexicains. En vérité cette date n'est confirmé par aucun des moyens que l'histoire moderne peut demander pour son investigation. On prétendait au Mexique, que la ville de Tullan, premier centre de la civilisation, avait été détruite en 219 avant Jésus Christ. Les vainqueurs s'y étaient fixéspour des siècles; mais eux aussi avaient été expulsés par les Mexicains proprement dit. Comme cette ville de Tullan était célèbre dans le pays pour sa science, il est assez probable que le calendrier y avait été refait à peu près un siècle avant la destruction. Il faut dire refait, non pas inauguré, parce que dans d'autres états civilisés de l'Amérique centrale, beaucoup plus anciens que Tullan, on se glorifiait de l'invention du calendrier et on lui attribuait une durée de quatre milliers d'années, de sorte qu'il aurait commencé au 25me siècle avant Jésus Christ.

Pour confirmer vaguement cette donnée, il suffit de calculer la différence des dates, qui existe entre le calendrier populaire de ces anciens peuples et celui des prêtres, partant de ce point, que, vraisemblablement, à l'origine, ces deux années ont dû commencer le même jour et à la même date. Le résultat de l'opération diffère de presque 3 siècles sur les 40 allégués par les Indiens; en comparaison des dates aussi reculées chez d'autres peuples, la différence n'a pas grande importance. Cette manière de procéder a été appliquée pour la première fois au calendrier égyptien, et elle y a donné des résultats satisfaisants.

En considérant la mythologie mexicaine, il faut avouer que la foi des Indiens s'était déjà bien éloignée non seulement du vrai Dieu, mais même de cet état de la religion que la Sainte Ecriture décrit dans le livre de la Sagesse, où les peuples vénéraient le soleil, la lune et d'autre parties de l'univers « Quorum specie delectati, deos putaverunt.... in his tamen minor est querela. Et hi enim fortasse errant, Deum quaerentes et volentes invenire. » Mais malgré toutes

les abominations de leur foi il leur faut concéder, qu'ils possédaient, en temps de détresse « animam naturaliter christianam ».

BIBLIOGRAPHIE.

Bernardino de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, traduite et annotée par D. Jourdanet et Remi Siméon, Paris 1880.

E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, 3 Baende, Berlin 1902-1908.

Lehmann, *Ergebnisse u. Aufgaben der mexikan. Forschung* Archiv f. Anthropologie. N. F. VI.

E. de Jonghe. *Der mexikanische Kalender.* Zeitschr. f. Ethnologie, 1906.

La Mythologie Astrale des Tribus Australiennes

PAR

W. SCHMIDT, S. V. D.

PREMIÈRE CONFÉRENCE.

En acceptant, MM., le titre que vous venez d'entendre, je me fais tout de suite un devoir d'en restreindre sensiblement l'étendue, et de déclarer, en commençant, que je prétends traiter de la mythologie astrale, non pas de toutes les tribus d'Australie, mais seulement des tribus du Sud-Est. Il me paraît, MM., que l'intérêt, mieux encore, l'utilité pratique de la présente Semaine ne pourra que gagner à éviter les généralisations trop étendues, et à descendre à ces détails dont l'exposition pourra éclairer ou diriger l'observation personnelle.

C'est, sinon l'abondance, du moins la présence de matériaux un peu satisfaisants, qui fixe mon choix sur les tribus du S. E. Sur les tribus du Centre et du Nord, nous possédons les ouvrages de MM. Spencer et Gillen; toutefois, au regard de la mythologie astrale, leur apport est minime ou manque d'exactitude. Sous l'excellente direction du baron Leonhardi, le missionnaire protestant Strehlow a publié une bonne collection des mythes des Aranda et des Loritja. Nous aurons beaucoup à profiter de son travail au cours de la présente conférence.

La part prise par les missionnaires catholiques à l'évangélisation, extrêmement laborieuse, de l'Australie est fort réduite, et bien des difficultés ont absorbé leur temps et leur activité, aux dépens de l'ethnologie. La mission des jésuites autrichiens, au Nord de l'Australie, a dû être abandonnée. De la mission bénédictine de la

Nouvelle-Nursie, nous n'avons presque rien. Nous espérons être plus heureux avec la mission de Beagle Bay, cédée par les PP. Trappistes aux PP. Pallotins, aux prises aussi avec des difficultés graves, et qui, cependant, ne paraissent que renvoyer à plus tard la publication de riches observations déjà commencées et importantes. Le Nord et le Nord-Ouest de l'Australie attendent la fondation de nouvelles missions parties de la Nouvelle-Nursie et déjà annoncées dans les Revues.

C'est aussi des missions protestantes que le siècle passé fut tributaire, en matière d'ethnologie et de linguistique. Ridley, Schurmann et d'autres ont fourni d'excellents travaux. Dans ces dernières années, c'est par des savants australiens qu'ont été poussées les recherches ethnologiques : John Mathew, Howitt, Spencer et Gillen viennent en première ligne, puis R. H. Mathews. Malheureusement, pour les trois derniers, leurs idées préconçues et leurs préférences personnelles paraissent avoir influé non seulement sur la manière d'interpréter les faits, mais sur le choix des faits même, limité à ceux qui confirment leurs propres vues.

Plus spécialement, l'étude de la mythologie astrale ne dispose que de matériaux fort défectueux. Deux ouvrages seulement, ceux de Miss Langloh-Parker, offrent une collection spéciale de mythes imparfaite, il est vrai, au point de vue rigoureusement scientifique, au demeurant assez utile. Tous les autres matériaux sont dispersés dans une foule de Revues ethnologiques, géographiques, linguistiques, coloniales, parfois d'un accès difficile : notes fragmentaires, prises avec peu d'exactitude et peu d'intelligence. L'impression première est donc rebutante, et fait mal augurer d'un travail à faire sur des données aussi confuses : une fois à l'œuvre, la tâche a paru plus épineuse encore. Sans les routes droites et fermes, frayées par la méthode historique, il eût été impossible de s'orienter dans le fouillis, en apparence inextricable, de ces mythes, vrais *scrubs* arides et durs de la forêt australienne. Au surplus l'histoire culturelle n'eût point suffi; et si nous pouvons présenter à vos regards une carte avec des délimitations relativement précises

de tribus et régions, ce sont les données de la linguistique que nous avons dû prendre pour bases.

Les recherches sur les mythes australiens nous ont été facilitées par une utile collection des Mythes et Légendes d'Australie (Paris 1905). Elle est l'œuvre de M. A. van Gennep, qui l'a enrichie d'une introduction et de notes fort instructives. Il n'a pu cependant arriver à une parfaite justesse d'interprétation, d'abord à raison du manque, au moment où il écrivait, de travaux préliminaires, ensuite par un effet de ses préférences personnelles, celles que j'ai signalées dans mon « *Origine de l'idée de Dieu* » (E. a, p. 266, sqq). Si M. van Gennep ne songe pas à publier une nouvelle édition de son livre, corrigée et fort augmentée, il y aurait lieu et grand avantage à publier nous-mêmes un « *Corpus mythorum australiensium* » ; tant est grande l'importance que prennent les études australiennes, surtout celles d'ethnologie et de mythologie astrale.

En abordant l'exposition systématique des résultats laborieusement obtenus par l'étude de matériaux aussi ingrats, et en essayant de la condenser en deux conférences, dans la mesure du possible, je dois convenir que je ne ferai guère autre chose que reproduire la 6e partie du chapitre 5 de l'édition allemande de mon livre sur l'origine de l'Idée de Dieu, avec les quelques améliorations qu'impose, depuis son apparition, le progrès de la science. J'estime que mes auditeurs ne me sauront pas mauvais gré de les mener aujourd'hui directement, et par une voie plus facile, au but que je poursuivais alors par des sentiers autrement pénibles et enchevêtrés. Ce n'est pas que le voyage doive être aisé. Il sera du moins, je pense, fructueux. C'est surtout en Australie, dans l'état présent des recherches ethnologiques, que nous pouvons observer les débuts, les développements, les modifications, les transformations de la mythologie astrale, et, ce qui nous intéresse avant tout, ses rapports avec la religion.

Dès l'abord, MM., vous serez frappés de la fausseté de cette idée trop souvent émise et naïvement acceptée, que chez ces primitifs, tout est simple et facile à pénétrer. Il s'en faut du tout au

tout. Et si nous voulons offrir un tableau vraiment scientifique de leur état de civilisation, — plus exactement, — puisque il s'agit de non-civilisés, — de leur culture, il faudra en démêler les divers éléments, et pour les replacer à leur place historique ou psychologique, distinguer des phases, des états successifs, — le mot est désormais classique des « couches de culture ».

Ce n'est pas tout. De ces couches, les unes, — et elles sont nombreuses, — sont primaires : d'autres, dont le caractère est non pas accusé, mais plus ou moins effacé par le mélange d'autres éléments, seront dites secondaires. De là une complication qui témoigne d'un passé historique long, accidenté, fécond en évènements variés et importants.

Les recherches historiques de Graebner et Foy, recherches que j'ai complétées moi-même, conduisent à distinguer, d'après la culture matérielle et la sociologie, les cinq cycles culturels suivants :

1° La culture primitive;

2° La culture dite du boumerang, caractérisée par l'emploi de cette arme;

3° La culture totémiste patriarcale;

4° La culture matriarcale à deux classes de mariage;

5° Une nouvelle immigration totémiste patriarcale très caractérisée.

La culture des Pygmées, appartenant aux plus anciennes, n'a pas de représentants en Australie.

Nous retrouverons ces cinq couches primaires dans la mythologie astrale. Et de plus, pour nous, comme pour le linguiste, il deviendra manifeste que le nombre de groupes secondaires mélangés aux premiers est bien plus considérable qu'on ne l'avait cru tout d'abord. Ce n'est pas tout : des couches anciennes qu'on pouvait croire disparues viennent à revivre, traversent des couches plus récentes, et grâce à des immigrations nouvelles reconquièrent de nouveaux territoires. De là, pour ces couches ravivées, un contact et par suite un mélange avec d'autres couches non pas voisines, mais éloignées

par le temps et le lieu, rendant presqu'irréalisable un travail de classification.

Il est une institution capable à la fois de nous donner une idée presque complète de l'une de ces mythologies astrales et de nous en faire saisir jusqu'en leurs détails les contours si faiblement accusés. Je veux parler de l'initiation des jeunes gens. Dans l'Australie du S. E. principalement, c'est un fait, on pourrait presque dire une loi, que l'initiation du jeune homme est la reproduction en drame, la « dramatisation » du fait principal qui fait le centre de la mythologie de la tribu. Chants, danses, gestes, actions, tout y est figuratif. Le personnage du héros mythique principal est joué par le jeune initié, qui par le fait de cette assimilation doit recevoir certaines forces et certaines vertus. Si d'autre part nous pouvons entrevoir déjà que ce n'est point là une particularité propre au S. E., et que la loi est plus générale, on comprend combien il importe d'étudier jusqu'en leurs détails ces étranges cérémonies.

Le *cycle le plus ancien* en Australie, la culture primitive, est représentée par les Kurnai et les Chepara. Les premiers seuls nous sont connus par des documents. Chez les Kurnai, nous rencontrons quelques mythes isolés et un cycle mythique. Ni pour le cycle ni pour les mythes nous ne sommes sûrs qu'ils appartiennent à la culture primitive ; ils paraissent bien plus probablement des apports dûs à l'infiltration de cycles postérieurs. Dans ce premier et plus ancien cycle, la mythologie astrale n'aurait pas atteint un degré de développement suffisant pour s'imposer aux croyances de la tribu.

Et, en effet, l'initiation des jeunes gens de cette tribu ne montre aucune connexion avec une mythologie astrale quelle qu'elle soit. Elle y est plutôt l'expression du système sociologique qui y domine et des mythes qui s'y rapportent, mais sans aucun caractère astral. Ce système est ce qu'on appelle le totémisme sexuel, institution qui attribue comme esprit tutélaire à tous les hommes d'une tribu un petit oiseau, et un autre oiseau à toutes les femmes, confirmant et

sanctionnant ainsi par un symbole extérieur la corrélation mutuelle des sexes pour former le groupement naturel primordial : la famille humaine. Or l'acte le plus solennel de cette initiation consiste à faire entrer le candidat dans un sommeil magique, pendant lequel il s'unit mystiquement à l'ancêtre de la tribu, qui en est le totem masculin, et devient ainsi un homme fait. Ensuite lui est communiquée, d'une manière grave et impressionnante, la doctrine de l'Etre suprême Mungan-ngaua (Notre Père), qui est, avec l'ancêtre de la tribu, dans la relation morale d'un père à son fils. Aucune mutilation corporelle, ailleurs significative, circoncision, extraction d'une dent, n'est infligée au candidat. L'initiation des Chepara ressemble beaucoup par ses traits extérieurs à celle des Kurnai.

Nous pouvons donc conclure avec un certain degré de certitude que dans le plus ancien cycle culturel, la mythologie astrale, n'a point atteint l'importance qu'elle a eue depuis dans les autres cycles; sinon elle eût trouvé son expression dans les cérémonies d'initiation.

De même nous ne voyons aucune relation entre l'idée de l'Etre suprême Mungan-ngaua et telle ou telle mythologie astrale. Par contre elle est associée aux symboles rappelant le premier couple des ancêtres dans le système de totémisme sexuel, lequel est exclusivement propre à ce plus ancien cycle culturel, et témoigne d'une ancienne monogamie, ainsi que le montrent les cérémonies d'initiation. Mais si nous rencontrons encore ailleurs le totémisme sexuel sous des formes atténuées, dans tout Victoria, à l'exception des Narrinyeri, puis au Sud de New South Wales chez les Wiradyuri et et les Wongaibon, les Yuin et les Kurnai (c'est, remarquons-le en passant, le territoire même dont les langues offrent des exemples ou des vestiges de la loi importante de la postposition du génitif), — on peut en conclure qu'autrefois le territoire où la mythologie astrale ne dominait encore ni la religion ni l'initiation, était encore plus grand qu'aujourd'hui.

Le *deuxième cycle culturel,* la culture du *boumerang*, apparaît sous ses formes les plus prononcées chez les Yuin, voisins, au

Nord, des Kurnai; des vestiges du même cycle se trouvent encore dans les couches inférieures de la culture des tribus Wiradyuri-Kamilaroï, et puis, séparés de celles-ci par un courant plus jeune, dans les couches semblables des Aranda et des Loritja, en Australie Centrale. Dans ce cycle culturel, la mythologie entre en dominatrice; elle s'exprime clairement dans l'initiation, et dans sa forme actuelle, a exercé une influence majeure sur la religion. Quoique propre à ce cycle, elle ne s'y trouve nulle part intacte; même chez les Yuin, elle a subi les influences de la mythologie mixte, lunaire-solaire, des Kulin, ses voisins du S. O. et d'autres plus puissantes encore, de la mythologie trois fois mélangée des voisins du N. O., les Wiradyuri-Kulin.

Laissons de côté, pour le moment ces formes mixtes encore trop difficiles à comprendre; je voudrais me borner à exposer ici la forme pure de la mythologie du deuxième cycle, telle que la méthode comparative, en éliminant les parties adventices postérieures, nous permet de la reconnaître.

C'est une mythologie lunaire, où la lune est considérée comme l'ancêtre humain, comme le premier homme, sujet à la mort, mais destiné à reprendre une nouvelle vie. L'initiation consiste à communiquer au candidat cette doctrine, d'abord par un ensignement oral, ensuite en l'assimilant à la lune qui décroît et qui meurt. On le couvre d'un enduit mélangé de cendre noire, on lui arrache une dent, figure de la toute dernière pointe du croissant lunaire qui disparaît. A cet enseignement, se joint immédiatement la communication de la doctrine de la vie future. A la nouvelle lune, c'est cette pointe, figurée par la dent qui reparaîtra la première, et, peu à peu, avec elle, la lune entière dans sa splendeur; c'est ce qui attend l'initié que sa dent précède sur le chemin de toute chair.

D'autres symboles plus impressionnants encore sont destinés à inculquer plus profondément la même doctrine au jeune candidat. On le mène devant une tombe couverte de terre, sur laquelle est planté un jeune arbrisseau. Dans cette tombe, et avec les précautions convenables pour ne point l'y étouffer, on a enterré un vieil-

lard tout vivant. A l'approche du candidat, l'arbre secoué par les racines commence à tressaillir; puis soudain la tombe s'ouvre : le vieillard apparaît.

Dans une autre scène de cette initiation, c'est un hérisson d'espèce indigène, dont on a formé par terre la figure. On y conduit le candidat, et tout autour des hommes font entendre le sifflement dont on se sert pour décider le hérisson à sortir de son trou, — comme pour marquer qu'il est une seconde vie à laquelle sont rappelés les êtres que cache la terre. En Afrique, en Amérique, le lapin, le lièvre ont la même signification symbolique. Ces trois animaux sont ensuite entrés dans la mythologie lunaire, et c'est alors la lune qui est devenu le hérisson, le lapin, le lièvre énigmatique et figuratif.

Deux autres scènes font apparaître des animaux dépouillant une vieille peau, pour réapparaître rajeunis : le serpent et le lézard. Eux aussi ont passé dans la mythologie lunaire.

Si l'on veut se rendre un compte exact de l'impression que peut faire l'ostension de ces symboles, il ne faut pas oublier que tout se passe dans la sombre profondeur des forêts, au fond de vallées solitaires, entourées de montagnes inaccessibles, et que le candidat y arrive à la fois exténué et surexcité par de longs jeûnes et des veilles prolongées.

Le nom du héros lunaire, et, par conséquent, ancêtre, chez les Yuin, est Daramulun. A. Lang n'a donc pas été heureux en le prenant comme un type de divinité suprême, en prenant ce nom pour une désignation de l'Etre Suprême. A. van Gennep, qui a voulu y voir un ancêtre, a vu plus juste, bien que les raisons qu'il donne de son opinion ne soient pas entièrement convaincantes. Il faut dire que chez Daramulun, il y a eu confusion entre les traits de l'Etre suprême et ceux de l'ancêtre humain, et ce n'est que maintenant, à l'aide d'une analyse mythologique détaillée, qu'il nous devient possible de les démêler. Nous avons fait connaître les traits du héros-astral-ancêtre-humain; le plus saillant et le plus nettement affirmé, sa condition mortelle, ne saurait convenir à un

Etre suprême; — ce serait l'unique exemple connu en Australie. — D'autres traits ne conviennent pas au héros-ancêtre : ceux de dieu du ciel, dont la voix est le tonnerre, et qui dispense à la terre la pluie fécondante. Dans le même territoire on connait même aussi un être religieux dit *Mirirul,* nom dérivé de *Mirur,* ciel, qui, de plus, juge les hommes après leur mort, punit les mauvais et admet les bons dans son ciel. Il y a donc ici, à côté de la mythologie astrale et du culte de l'ancêtre humain, la croyance à un Etre suprême, et n'ayant rien de commun ni avec l'une, ni avec l'autre. Que si tous ces traits se trouvent réunis en un seul Daramulun, il y a toute probabilité que cette confusion ne s'est produite que sous l'influence postérieure d'autres cycles culturels. En voici une preuve démonstrative : au Daramulun des Yuin manque un trait caractéristique, que lui attribuent les peuplades où il n'est encore aujourd'hui qu'ancêtre, et non Etre suprême : chez elles, son infériorité, sa condition mortelle et passible s'est comme formulée et localisée dans une blessure à la jambe : la jambe dépérit, pourrit, tombe : à la fin le héros n'a qu'une jambe; c'est ainsi qu'on le représente dans l'initiation des jeunes gens. Chez les Yuin, disons-nous, cette mutilation n'existe pas; et pourtant le nom a persisté : Daramulun signifie celui qui n'a de jambe que d'un côté : donc la mutilation y était réelle autrefois. C'est donc qu'en faisant de Daramulun un Dieu suprême, les Yuin ont rejeté ce trait grotesque mais ils ont oublié de changer en même temps le nom; et ce nom demeuré témoigne de ce que fut d'abord Daramulun.

Passons maintenant au *troisième cycle culturel*, le cycle totémiste-patriarcal. Les deux tribus qui ont conservé le plus pure la mythologie astrale propre à ce cycle sont deux tribus de la côte Sud, les Narrinyeri et les Parunkalla. Toutefois il faut en rapprocher les lignes fondamentales des mythologies astrales des Wiradyuri-Kamilaroï, et probablement encore celle des tribus de la côte Est, les Waka-Kabi-Turubul ; enfin on en retrouve des empreintes dans les couches inférieures des Aranda et des Loritja. Deux groupes

donc offrant des vestiges assez reconnaissables de cette mythologie astrale : groupe Sud et groupe Nord, celui-ci subdivisé en N.-O. et N.-E., et ils se touchent au cours moyen de la rivière Murran. — Mais tandis que le groupe Sud n'a subi qu'*une* infiltration postérieure de la mythologie mixte lunaire-solaire des tribus qui l'avoisinent au Nord et à l'E. ; le groupe septentrional plus considérable, s'est assimilé organiquement la mythologie lunaire du cercle précédent, dit du boumerang, tandis que la partie moyenne de son territoire au moins, s'est fortement imprégnée d'éléments appartenant à la mythologie mixte dont nous aurons encore à parler.

Considérons d'abord la mythologie du groupe méridional. Déjà Graebner avait montré qu'il y a ici un sujet plutôt solaire. L'étoile du matin et celle du soir, qui, comme étoiles, appartiennent proprement à la lune, au héros lunaire Nepelle-Pungnare et sont ses femmes, le quittent et s'offrent au beau héros, Waïungare le frère, d'après une version, du héros lunaire. Waïungare les accepte ; ils entrent ensembles dans la hutte (premier coucher du soleil). Mais la lune, Nepelle-Pungnare, apparaît au ciel, cherche ses femmes, apprend qu'elles sont avec le soleil dans la hutte. Il met le feu à la hutte (l'aurore du matin suivant) ; ils en sortent et s'enfuient dans le ciel devant l'incendie qui se propage. En fuyant, le héros solaire jette vers le ciel un javelot, puis un autre qui s'accroche au premier, puis d'autres encore, formant ainsi une chaîne par laquelle il monte au ciel. Et ces javelots représentent les rayons que le soleil envoie vers le couchant avant de s'y ensevelir.

Cette fuite impuissante du héros solaire, cette prédominance du héros lunaire ne sont pas des notes caractéristiques absolument propres à ce cycle culturel ; elles proviennent d'autres cycles. La mythologie astrale propre au cycle totémiste trouve également ici dans les rites de l'initiation, son expression la plus significative. Il apparaît alors qu'elle célèbre le soleil matinal, son renouveau perpétuel, sa beauté et sa vigueur juvénile. D'après quelques mythes, il est né d'une vierge, sans père ; d'après d'autres il a été formé ex excrementis rubris mulieris unius Terrae Matris.

Le soleil matinal apparaissant à travers un brouillard rougeâtre, sans rayons et comme un disque glabre, est désigné par le nom que l'on donne aux jeunes gens dans l'initiation. Et en effet ces jeunes gens sont peints en rouge dans l'initiation, les cheveux leur sont arrachés afin que leur corps, tout à fait glabre, rappelle l'éclat du jeune soleil. La circoncision se rattache au même ordre d'idées ; elle n'est plus pratiquée actuellement chez les Narrinyeri. Les jeunes gens y reçoivent la plénitude de la force génératrice, et, pendant un certain temps, l'exercent dans un commerce sexuel effréné avec les filles de la tribu.

Egalement psychopompe, Waiungare, le héros solaire, amène à son père Nurrundere, à l'Ouest, les âmes des morts. Mais vieux et aveugle, le père est incapable de s'apercevoir de leur présence; il faut que son fils l'en avertisse en le touchant de la main. Nurrundere alors assigne à chaque âme sa place; mais en cela il ne tient aucun compte de ses qualités morales. Il est, lui, le père, le soleil vieillissant, prêt à disparaître. Mais comment se fait-il que d'autre part il nous soit représenté comme rendant par sa présence la santé aux malades et rajeunissant les vieillards ? C'est que nous sommes ici en présence d'un enseignement symbolique : il s'agit d'une vie éternelle bien différente de celle que connaît la mythologie lunaire du cycle précédent : la mort n'est pas une mort; c'est un rajeunissement, comme celui du soleil qui a vieilli, mais dont le disque ne diminue jamais, et qui chaque matin reparaît brillant de clarté et de vigueur juvénile, tandis que le disque de la lune décroît lui-même et dépérit. Cette mythologie solaire semble donc ne point accepter la destinée commune du genre humain, qui est de mourir : elle veut promettre une vie perpétuellement rajeunissante; tandis que la mythologie lunaire précédente, sans dérober l'espoir d'une vie future, laisse l'âme courbée devant l'inéluctable nécessité de la mort : elle couvre le jeune homme de cendres noires : « Memento homo quia pulvis es etc... » La dent arrachée, entrée toute vive au royaume de la mort, rappelle le « Scio quia de terra surrecturus sum et in carne mea videbo... » Et le jeune homme de

la mythologie solaire du cycle totémiste, assimilé au dieu-soleil, à la nature produisant la vie dans son éternelle fécondité, n'entend-il pas un écho du « Nequaquam moriemini; eritis sicut dii, scientes... » ? Nous verrons plus tard la mythologie solaire consciente de ce contraste avec la mythologie lunaire, incapable de sauver de la mort, et affirmant avec orgueil sa supériorité.

Dans le groupe septentrional du cycle totémiste, dont nous allons parler, on n'a pas jusqu'ici découvert de mythes relatifs à Vénus, à la séduction des femmes par le beau héros solaire. C'est une autre femme qui apparaît ici, et qui joue un rôle important : c'est la *mère* du héros solaire; et cette mère c'est *l'émou,* l'émou, ce grand oiseau du genre des autruches, spécial à l'Australie et d'un aspect si singulier et si caractéristique. Et voici d'après les mythes, l'origine du soleil : Un dieu prit l'œuf de l'émou et le lança contre le ciel, où il s'étala : le jaune devint le soleil. Cet œuf primitif se retrouve dans d'autres mythes. Chez les Kamilaroï, l'émou est consacré à l'Etre suprême, Baiamé, d'où il suit qu'il est à proprement parler, l'une de ses deux femmes, Birrahgnooloo, avec laquelle il n'engendre pas d'enfants. C'est encore ici l'attribution au soleil d'une naissance virginale.

Du reste on donne à Baiamé, tout comme à Nurrundere, le père du héros solaire, chez les Narrinyeri, les traits du soleil vieillissant : il a une longue barbe blanche, il est immuablement figé dans son siège de cristal, il ne peut plus converser directement avec les hommes, il est obligé de recourir à un intermédiaire (faudrait-il dire : à un médiateur ?) : c'est le jeune fils solaire Baillahburrah ou encore le couple des ancêtres humains. D'autre part, il est vrai qu'on lui donne aussi les traits du jeune soleil matinal, ceux surtout qui lui ont valu chez les Wiradjuri, comme nous le verrons le nom de « celui qui a des pieds d'émou ».

Cette confusion des traits du soleil vieillissant et du soleil matinal est bien plus complète encore quand il s'agit des deux Etres suprêmes celui des Aranda, Altjira; et celui des Loritja, Tukura. La couleur de leur peau, comme chez le jeune Waiungare des

Narrinyeri est rouge, mais celle de leur longue chevelure est blanche; Tukura porte en outre une longue barbe, et il est dit de lui qu'il n'a qu'une femme = la terre, et qu'il n'a eu d'elle qu'un seul enfant. Cet enfant reste toujours petit : c'est le jeune soleil dont la forme ne varie pas; tandis que la forme de la lune grandit rapidement. L'un et l'autre, Altjira et Tukura, — détail caractéristique, — ont des pieds d'émou. Dans le groupe méridional, l'émou ne serait rappelé que par ce trait, peut être insignifiant, que les deux femmes Vénus, qui s'offrent à Waiungare, font un bruit semblable à celui des pieds d'un émou.

Donner à un Etre suprême les pieds d'un émou, prétendre le caractériser par ce trait singulier, voilà certes une imagination bien étrange et bien bizarre. Il y a quelque chose de plus curieux encore : c'est que ce soit la manière dont s'y est prise la mythologie solaire pour symboliser la supériorité qu'elle s'attribue sur la mythologie lunaire, rencontrée par elle au cours de ses migrations. La mythologie solaire n'admet pas que l'être lunaire soit mort de mort naturelle; plusieurs de ses récits mythiques font de cette mort un châtiment infligé par Baiamé, le héros solaire, à Daramulun, l'être lunaire pour avoir dressé des embûches à l'émou, femme de Baiamé. Il blessa d'abord Daramulun au pied; la corruption gagna toute la jambe, et amena la mort. Plus expressifs et plus réalistes les Loridja et les Aranda disent que le héros lunaire, nommé, chez eux, Twanyiaraka, peut se couper la jambe à volonté et marcher alors sur une seule jambe. Ce n'est pas cependant qu'ils nous fassent grâce des détails répugnants de la perte de cette jambe tombant en putréfaction. Ils conviennent aussi que Maiutu, — autre nom du héros lunaire, — en voit sa marche notablement ralentie. Or, l'émou étant remarquable par sa course extraordinairement rapide et son infatigable vigueur, on saisit sans peine le sens qui se dégage de l'opposition entre le pauvre dieu éclopé et le héros aux pieds d'émou, celui dont la face radieuse ne sait pas décroître tandis que celle de la lune est dans un perpétuel changement.

La mythologie lunaire-solaire du système Faucon-Corneille, elle-

même fort mélangée, a, dans la suite des temps, pénétré, pour se mêler à la leur, chez les tribus Wiradyuri-Kamilaroï, du groupe septentrional, qu'elle avoisinait au Sud et à l'Ouest. Mais cette mythologie secondaire ne peut être comprise si nous ne connaissons bien d'abord la mythologie primaire dont elle s'est formée.

En abordant celle-ci, nous touchons au *quatrième cycle culturel,* celui du *cercle matriarcal à deux classes de mariage.* J'ai déjà montré, dans ma deuxième conférence que ce cycle occupe actuellement la plus grande partie de l'Australie.

Mais justement ici un cas typique, et qui peut servir d'exemple historique, nous fait toucher du doigt la nécessité de ne point exagérer la doctrine des cycles culturels, ou plutôt de ne pas l'appliquer d'une façon trop exclusive. Il ne suffit pas de considérer ces cycles en eux-mêmes et isolément; il faut étudier les points de contact et de compénétration qu'ils ont entre eux, ainsi que les mélanges qui en sont résulté. Alors il devient manifeste que plus un cycle prend d'extension, plus il risque de s'affaiblir, de perdre son génie propre, son originalité, son « autonomie », pour se mêler à d'autres cycles culturels qu'il n'arrive pas à supplanter. C'est le sort que le cycle matriarcal a subi dans une très large mesure. Cela ressort de ce fait que la mythologie astrale qui lui serait propre ne se rencontre plus, — au moins dans l'état actuel de nos connaissances, — que dans un très petit territoire de l'Australie, où, de plus, elle est déjà à demi refoulée par d'autres mythologies. Et, chose étrange à constater, ce territoire n'est pas situé à proximité, au seuil du cycle matriarcal, c'en est le plus éloigné : il est au Nord-Ouest de Victoria. C'est donc l'avant-garde de l'armée matriarcale, qui, après avoir vigoureusement frayé le chemin à cette grande armée, a le mieux conservé l'esprit de la mythologie astrale.

En jetant un regard sur la configuration actuelle du territoire matriarcal, nous pouvons nous convaincre que toute cette migration a pénétré le pays à la façon d'un coin, rejetant de côté, à droite et à gauche, les cycles plus anciens. Parvenant à la côte, à l'extrême

sud-est, à l'ouest de Victoria, elle sépara les Kurnai, appartenant au premier cycle primitif, des Narrinyeri, appartenant au troisième cycle, totémiste-patriarcal. C'est dans ce territoire, déjà dominé par cette mythologie mixte, dont nous avons différé l'exposé, que nous découvrons, à une couche inférieure, les restes de cette forme de la mythologie astrale, propre au cycle matriarcal.

J'ai déjà exposé, dans ma 2me conférence, la forme typique de ce cycle, telle qu'on la trouve hors de l'Australie, dans la Pénonsule de la Gazelle, aux îles de Banks et dans quelques unes des Nouvelles Hébrides.

En voici l'idée : La lune est l'être primaire, considéré comme une femme. Elle devient mère de deux fils figurant, l'un, la lune claire croissante, l'autre, la lune décroissante ou obscure. Chacun d'eux se trouve en étroite relation avec l'une des deux classes de mariage. Les deux frères s'opposent l'un à l'autre dans le plus absolu contraste : l'un, le type de la lune claire est le beau, le bon, le sage, le grand ordonnateur, en lui se réflètent les traits anciens de l'Etre suprême; l'autre, la lune obscure est mauvais stupide, auteur du désordre.

Le même schéma se retrouve entièrement conservé, sauf quelques variations locales, dans les séries mythologiques relatives aux deux frères Brambrambult, les Deux-Hommes, identiques aux Pupperimbul et Bermbermgle d'autres mythes. Ils tirent leur origine d'une mère qui est une grenouille, véritable animal lunaire, mais ils représentent, dans le cas, un double de la lune claire et ils exécutent une série de hauts faits en combattant les représentants de la lune obscure, d'abord l'araignée, qui est aussi un véritable animal lunaire, dont ils épousent ensuite les deux filles. Mais ces types de la lune obscure, propres à cette mythologie lunaire, ont été, mis sur le même pied, comme les représentants de deux mythologies étrangères bousculés par la mythologie lunaire qui les rencontra en envahissant le territoire : c'est d'abord l'ancien totémisme sexuel du premier cycle culturel qu'il trouva ici dans son représentant masculin, la chauve-souris ; puis l'émou, représentant de la

mythologie solaire du troisième cycle culturel. Ils sont aussi chassés et tués par les deux frères lunaires, et l'on raconte avec complaisance que l'œuf unique de l'émou, le soleil même, est cuit et mangé par tout le peuple, chose sévèrement défendue dans le territoire totémique. Voilà des exemples typiques de mythes ne dérivant plus de la mythologie astrale, ne symbolisant aucun des phénomènes célestes ; mythes de combat et de tendances, ils réflètent les conflits de deux mythologies ou religions ennemies et les combats qu'elles se livrent sur la terre.

Le combat avec l'émou, c'est la lutte entre deux mythologies astrales, la mythologie solaire et une espèce déterminée de la mythologie lunaire. Le combat avec la chauve-souris, représentant masculin de l'ancien totémisme sexuel, c'est le combat de cette mythologie lunaire, non point avec une mythologie astrale, mais avec le système social du plus ancien des cycles culturels, où ne dominait point encore la mythologie astrale.

Il faut reconnaître que les anciens mythologues de ces tribus ont très bien saisi l'esprit de leurs mythologies et de leurs systèmes sociaux. La preuve, c'est qu'ils identifient la chauve-souris représentant de l'ancien totémisme sexuel avec le type de la lune obscure. Car l'un et l'autre sont bien en effet l'ancêtre de la tribu; ils sont, nous nous en souvenons, le premier homme, l'homme-type, l'homme mortel. La même identification se retrouvera dans la mythologie mixte solaire-lunaire que nous allons étudier; — mais les traits rappelant le totémisme sexuel y sont plus fortement accusés. Bien que les types de la lune obscure s'y retrouvent en effet avec tous ses traits caractéristiques, le nom qu'il porte est celui de la chauve-souris Pallyan, encore aujourd'hui totem-sexuel masculin de ces tribus.

DEUXIÈME CONFÉRENCE.

Je l'ai dit, la mythologie, purement lunaire propre au cycle matriarcal n'est pas celle qu'on peut observer pour ainsi dire à la

surface même dans la province Victoria. Il s'est formé au dessus d'elle, avec le temps, une autre couche de mythologie mixte qui recouvre aujourd'hui l'ancienne. Elle offre une ingénieuse combinaison des mythologies astrales des deux cycles précédents, totémiste-patriarcal et matriarcal, mythologie purement solaire pour le premier, et purement lunaire pour le second; ici *mythologie solaire-lunaire,* mélange analogue à celui qui s'est produit dans la sociologie des deux tribus, où se rencontrent tantôt la succession paternelle, tantôt la succession maternelle. Cette mythologie mixte, secondaire, domine à présent dans presque tout le territoire matriarcal, autant du moins que nous en pouvons connaître la mythologie. Pour expliquer ce fait presqu'étrange à première vue, il faut supposer que, tout le long de sa route, l'immigration matriarcale a réveillé, revivifié les anciennes croyances astrales du cycle totémiste-patriarcal, lesquelles ont repris assez de vigueur pour forcer les immigrants à accepter un compromis et à former une mythologie mixte. Celle-ci a même prévalu sur la nouvelle venue, et, ainsi que nous le verrons, le héros solaire a triomphé du héros lunaire.

Etudiée de près, cette nouvelle mythologie offre ceci de très remarquable : elle est un mélange, mais elle ne s'est pas formée arbitrairement. Compte y a été tenu des relations astrales, et lamythologie solaire a été insérée dans le lunaire d'une façon organique et ingénieuse. En voici le principe : dans le cours mensuel de la lune, les temps du lever et du coucher de l'astre dans leur rapport avec ceux du lever et du coucher du soleil sont interprétés comme la poursuite d'un astre par l'autre, et la fuite du premier. La mythologie lunaire a donc fourni le thème et le cadre du tableau. Mais comme le soleil prend ici la place qui, dans la mythologie purement lunaire, était occupée par la lune claire, il prend les traits de l'être suprême, ne laissant à son partenaire que ceux de la lune obscure, ceux de l'homme mortel. C'est la victoire du soleil, reprenant la première place, le rang suprême, qu'il occupait dans le cycle totémique-patriarcal. Les victoires qu'il remporte dans les combats entre la lune et lui, affirment encore sa prééminence. La cause de

ces combats n'est pas indiquée dans les mythes des tribus du Nord-Ouest, hors du Victoria, les tribus du Darling River ; chez les tribus du Victoria, ce sont deux femmes, appelées cygnes noirs, qui les provoquent. Le dieu solaire les donne d'abord au personnage lunaire, puis les lui ravit ; celui-ci le poursuit, l'atteint, une lutte s'engage ; le dieu solaire blesse son adversaire au pied. Le vaincu maigrit de plus en plus, et le soleil, avec les deux femmes, engendre beaucoup d'enfants.

Les détails que je vous expose si brièvement n'ont pas été obtenus tout simplement en un jour ; il a fallu les extraire laborieusement d'une foule de fragments dont je vous épargne l'exposé. Voyons seulement ce que j'ai annoncé plus haut, comment ces détails, en soi insignifiants et bizarres, figurent des phénomènes astronomiques :

Les deux cygnes noirs sont les deux moitiés de la lune obscure : l'une de la lune croissante, l'autre de la lune décroissante. Le cygne, au cou sinueux, est aussi ailleurs un animal lunaire, souvent une vierge lunaire. En général, le cygne, qui est blanc chez nous, est le représentant de la lune claire ; en Australie, on le sait, il y a seulement, des cygnes noirs, qui par suite, représentent la lune obscure. La lune sous le nom de Pallyan, Boergoen, Karwin, est d'abord considérée comme pleine ; comme tel le représentant lunaire n'a pas de femmes, pas de figures obscures. Au moment de la pleine lune, la lune est en conjonction avec le soleil : leurs levers respectifs coïncident alors. Ici où le représentant de la lune est joint au dieu solaire Bundjil, ce dernier donne au héros lunaire les deux femmes noires : aussitôt après la pleine lune naissent les deux moitiés obscures qui finiront par couvrir toute la surface de l'astre (à la nouvelle lune). Alors le héros lunaire rejoint ses deux femmes et ils demeurent trois jours ensemble : ce sont les trois jours où la nouvelle lune est complètement invisible. Mais encore le dieu solaire est avec eux ; car à la nouvelle lune à la deuxième conjonction, les levers coïncident encore. Mais le dieu solaire a convoité les deux femmes, il s'enfuit avec elles, l'être lunaire les poursuit : c'est là la

période qui s'étend de la nouvelle à la pleine lune : les deux femmes obscures disparaissent graduellement : à la pleine lune, elles ont complètement disparu : le héros lunaire les a perdues. Pendant toute cette période, de la nouvelle lune à la pleine lune, le soleil commence à se lever avant la lune, mais chaque jour le moment du lever de la lune se rapproche de celui du soleil ; le soleil est poursuivi par la lune ; il est atteint au moment de la pleine lune où de nouveau coïncident les deux levers. Alors, à la lueur d'un grand feu, commence un grand corrobori pendant lequel un combat s'engage entre le dieu solaire et l'être lunaire. L'être lunaire est blessé au pied par la lance du dieu solaire ; sa marche se ralentit, devient pénible ; la jambe maigrit, le héros lui-même n'est plus qu'un squelette. C'est la période de la pleine à la nouvelle lune. C'est alors la lune qui se lève la première ; mais l'avance qu'elle a diminue ; à la nouvelle lune, le héros a été atteint, il meurt. Avec les deux femmes qu'il a volées, le héros solaire engendre beaucoup d'enfants : ces enfants sont les étoiles. En effet au temps de la pleine lune, l'être lunaire ne possède plus les deux moitiés ou femmes obscures ; elles sont avec le héros solaire. Quant aux étoiles, la clarté de la pleine lune les éclipsait ; elles reparaîtront à mesure que reviendront les deux femmes noires qui les ont engendrées avec le soleil. — Chez les tribus du Darling River c'est la lune qui est morcelée, et de ses débris se font les étoiles.

On a, sans doute, sans peine reconnu ici les nombreux éléments de la mythologie solaire du cycle totémiste-patriarcal transportés dans cette mythologie à fonds lunaire. Nous y revoyons le héros lunaire blessé au pied, — blessé à cause de deux femmes. Seulement ici ce ne sont point les deux femmes Vénus, l'étoile du matin, et l'étoile du soir de la mythologie solaire ; ce sont deux femmes lunaires, deux cygnes noirs. Il faut avouer que la substitution s'est faite avec une parfaite intelligence du sens astral des mythes et une grande habileté.

Mais à mesure que son influence a pénétré dans le domaine sociologique, la mythologie mixte a dû chercher pour le héros

solaire et l'être lunaire des symboles et des vocables entièrement nouveaux. Les deux classes de mariage continuaient à subsister dans la culture mélangée des tribus qui fusionnaient. Or dans la mythologie purement astrale du cycle matriarcal précédent, l'un des deux classes de mariage se rattachait au représentant de la lune claire, l'autre à celui de la lune obscure. Il était tout naturel et conforme à l'esprit de cette mythologie de donner à l'une des deux classes le nom d'un oiseau de couleur blanche, à l'autre celui d'un oiseau noir. C'est encore le cas à l'Ouest du Victoria. La mythologie mixte remplaça ces deux oiseaux par des oiseaux de couleur moins accusée : ce sont le faucon (ou l'aigle, ou le vautour) comme représentant du soleil, et la corneille (ou le corbeau), comme représentant de la lune. C'est donc entre faucon et corneille que se sont livrés les combats dont j'ai parlé ci-dessus. Le choix du faucon ou de l'aigle comme oiseau solaire aura été motivé, non par la couleur de son plumage mais par la hardiesse de son vol, qui le porte à la rencontre du soleil.

Chez un grand nombre de peuples, le faucon, l'aigle, d'autres oiseaux de même espèce, symbolisent la divinité solaire. Nommons l'Indonésie, l'Asie mineure, l'Egypte, l'Amérique du N. O. Mais en Australie, c'est dans cette mythologie mixte qu'ils jouent pour la première fois ce rôle, et on n'a point encore découvert qu'ils le jouent dans les mythologies purement solaires du cycle totémiste patriarcal, où l'on s'attendrait à les trouver le plus souvent.

Cela donne à penser; et on peut se demander si cette mythologie mixte est vraiment d'origine australienne. Ne se serait-elle pas formée en dehors, et n'aurait-elle pas été importée toute faite ? Ce qui paraîtrait l'indiquer, c'est que deux territoires étrangers à l'Australie, les Nouvelles Hébrides et le Nouveau-Mecklembourg, possèdent un système semblable. C'est là une question dont la solution se fera sans doute encore attendre.

Cette mythologie mixte, établie et aménagée en soi d'une façon si naturelle, s'est cependant infléchie et altérée, sous l'influence non de théories astronomiques mais de faits sociaux; et nous pouvons

saisir jusque sur le terrain mythologique la lutte de deux tribus dont l'inimitié s'affirme par l'introduction d'éléments mythiques tendancieux.

Nous avons vu la mythologie lunaire du deuxième cycle se superposer dans le territoire des tribus Wiradjuri-Kamilaroï, à l'ancien totémisme sexuel du premier cycle culturel; puis, à cette mythologie lunaire, la mythologie solaire du troisième cycle totémiste-patriarcal. Cette dernière y prédomine actuellement. Nous constatons encore l'introduction — non pas du cycle matriarcal avec sa mythologie lunaire — mais de la mythologie mixte solaire-lunaire, et là, partout, le système à deux classes de mariage a évolué en système à quatre classes.

Cette rencontre de deux systèmes, l'un purement solaire, l'autre mixte solaire-lunaire, a pour résultat de mettre en présence deux représentants du soleil : Baïamé pour le premier (purement solaire) et Bundjil pour l'autre (mixte).

Mais, chose singulière, celui des deux qui l'emporte et auquel reste l'avantage, n'est pas l'envahisseur, mais le dieu des tribus locales; ce n'est pas Bundjil, assez durement maltraité au point de vue astral, c'est Baïamé, l'Etre suprême des indigènes.

C'est une chose assurément très remarquable que cette tendance des tribus australiennes du S. E. à unifier leur religion, que cet esprit, — on peut le dire, — monothéiste. Jamais, en cas de mélange de deux groupes, deux dieux majeurs ne subsistent sur le pied d'égalité; jamais il n'y a deux Etres suprêmes. Ou bien l'un se confond avec l'autre, s'identifie à lui ou bien l'un devient soumis à l'autre.

C'est cette dernière alternative qui se produit ici. Bundjil, le Faucon solaire, Etre suprême de la mythologie mixte, était aussi le héros nationnal des tribus envahissantes ; sa rencontre avec Baïamé l'a fait redescendre au rang d'un simple ancêtre. Or, dans cette mythologie mixte, l'ancêtre était originairement non pas le Faucon solaire, mais la Corneille lunaire. C'est néanmoins le Faucon qui devient ancêtre ; la Corneille — ou son nom, au moins, — disparaît

à peu près complètement du mythe et c'est le Faucon qui hérite de ses attributs. C'était lui qui avait infligé à la Corneille la blessure au pied, à la suite de laquelle elle vint à dépérir ; désormais c'est le Faucon qui est blessé : il recevra même le nom de Daramulun, celui qui n'a qu'un pied. Simple ancêtre, il est alors subordonné à Baïamé et réduit à une assez dure servitude. Bon nombre de mythes diffamatoires d'invention nouvelle, d'autant plus agressifs que leur territoire est plus éloigné de celui des tribus à mythologie mixte, le maintiennent, dans l'esprit des gens de la tribus, au rang inférieur d'où il ne doit plus sortir. Enfin dans la moitié de ces tribus, celles du Nord, celles des Kamilaroï, le Faucon disparaît du mythe et seul son nom reste à l'une des quatre classes de mariage.

Considérons encore une fois un territoire un peu éloigné et dont nous avons parlé déjà, celui des Aranda et des Loritja. L'usage dans la cérémonie de l'initiation de deux rhombes l'un masculin, l'autre féminin, atteste l'existence antérieure du totémisme sexuel du premier cycle culturel. Dans les deux êtres lunaires Twanyiraka et Maiiutu avec leur jambe pourrie, nous avons l'indice du IIe cycle. Aux êtres suprêmes oisifs Altjira et Tukura sont attribués des traits empruntés à la mythologie solaire du IIIe cycle, totémiste-patriarcal. La succession maternelle des classes de mariage trahit dans ce territoire l'influence du IVe cycle matriarcal. Mais on ne découvre rien qui se rattache à la mythologie lunaire qui lui est propre, non plus qu'à la mythologie mixte des tribus Faucon-Corneille. Par contre, un mouvement néototémiste très accentué s'est produit et propagé plus au Sud dans le territoire des Dieri et d'autres tribus jusqu'à la côte méridionale. Il a laissé sur la mythologie des Aranda et des Loritja son empreinte caractéristique. Les mythes relatifs aux migrations des nombreux ancêtres totémiques se sont superposés ici à tout le reste.

Je termine ici, MM., mon exposé de la mythologie astrale et de son développement. J'en ai donné les grandes lignes, j'ai dû négliger les mouvements moindres, d'avance et de recul, qui se sont pro-

duits aux frontières des grands territoires. Mais malgré la briéveté à laquelle j'ai dû me résoudre, vous avez pu, je l'espère, vous faire une idée de l'intensité de vie historique, de la complexité des événements antérieurs, que présuppose la situation religieuse actuelle de ces « sauvages ».

Ces créations mythologiques ne sont nullement sorties d'une idée simple et élémentaire.

Les types principaux de mythologie astrale ne sont point nés en Australie, comme prétendait le démontrer l'école psychologique. Ce qu'il y a d'australien, ce sont les superpositions, les mélanges, les formations mixtes et secondaires ; mais encore, de tout cela, on n'est pas sûr pour tous les cas.

Découvrir ces couches historiques successives; dégager les éléments de ces mélanges, c'est recueillir des éléments sûrs, pour établir la chronologie et distinguer les étapes de l'évolution subséquente.

Et, à cette seule condition, il devient possible de discuter la question qui, dans l'assistance distinguée à laquelle je m'adresse, n'a pas manqué, j'en suis sûr, de préoccuper plus d'un éminent esprit : quel rapport y a-t-il entre la mythologie astrale et la religion en Australie?

Nous avons démêlé, dans les croyances Sud-Est-australiennes, un nombre suffisant de héros astraux. Où sont les Etres suprêmes que tant d'autres y avaient découverts ?

Nous aimerions à espérer que nos adversaires rendront justice à notre probité scientifique et à la pleine indépendance de nos recherches, purement objectives, puisque — plus qu'ils ne l'ont fait eux-mêmes — nous affirmons ou concédons, dans toute son amplitude et ses multiples aspects, le caractère, astral-mythique de tant de héros en qui d'autres ont vu de purs Etres suprêmes.

A cet égard cependant nos craintes dépassent nos espérances.

Il est vrai que nous ne voyons pas partout et à tout venant des Etres suprêmes. — Mais il est vrai aussi que nous voulons pénétrer au fond des réalités qui font l'objet de notre étude.

Il est vrai qu'à l'aide de la chronologie objective que nous croyons avoir établie scientifiquement, nous pénétrons plus avant, au delà, au dessous de ces couches mythologiques qui se mêlent confusément à la surface. — Or, là, antérieure à ces mythes et indépendante d'eux, nous constatons la croyance à un Etre suprême unique ; croyance existant, florissant dans les tribus du Sud-Est.

Notons ceci comme un fait, et un fait capital : dans le plus ancien cycle culturel, dans la culture primitive, et alors que ne régnait point encore la mythologie astrale, l'idée de l'Etre suprême apparaît dans son incontestable et clair développement. C'est Mungan-ngaua chez les Kurnaï, et dont la physionomie n'emprunte aucun de ses traits à la mythologie astrale. Donc il est certain que l'idée de l'Etre suprême n'a pas son origine dans la mythologie astrale. Mais d'autre part il est en relation étroite avec ce qui est la première base de l'ordre social, avec la fondation de la famille humaine, exprimée dans le totémisme sexuel. L'Etre suprême est étroitement uni au couple des premiers ancêtres humains et est révélé avec eux dans les cérémonies solennelles de l'initiation des jeunes gens, où nous ne trouvons aucun vestige de la mythologie astrale. Mungan-ngaua est un dieu du ciel.

C'est dans le deuxième cycle culturel qu'apparaît pour la première fois la mythologie astrale. Mais ce qu'elle produit de son propre fonds n'est pas l'Etre suprême ; ce n'est pas même un dieu : c'est l'homme-type, l'homme avec le plus humain de ses caractères, le trait le plus saillant de sa nature, celui d'être mortel. Le *vrai* sens, le sens exact et réel de ce premier thème de la mythologie astrale, c'est d'exprimer la triste destinée humaine, de dire la mort. Nous avons vu cependant que ce thème est invariablement lié à l'expression figurative d'une vie future. Ce n'est pas de ce fonds, si foncièrement humain, que sortira l'idée d'un Etre suprême. Que si nous venons à la rencontrer altérée, mélangée à celle d'ancêtre humain, nous avons la preuve convaincante que ce n'est là que l'effet d'une évolution postérieure. Aussi bien nous avons trouvé, même

dans ces tribus, les vestiges de l'idée d'un Etre suprême, d'un dieu du ciel, indépendante de cette mythologie.

Quant aux cycles culturels suivants, — constatons-le d'abord, — nulle part hors de l'Australie ils ne nous offriront l'idée véritable d'un Etre suprême. En Australie, sous la gangue des concrétions mythologiques-astrales, nous parvenons à saisir un certain nombre de traits convenant à un Etre suprême ; mais il est impossible que ce soit là un produit des cycles culturels eux-mêmes ; il faut supposer que nous avons ici un débris du premier cycle, de la culture primitive, qui, — nous le savons, — forme partout en Australie un substratum assez important auquel se superposent les différentes sortes de culture.

Il sera intéressant de descendre maintenant dans les détails à propos du troisième cycle culturel, totémiste-patriarcal.

Avant tout, c'est la figure de Baïamé, l'Etre suprême des Wiradjuri-Kamilaroï qui doit attirer notre attention. Sa grande puissance, manifestée dans la création de tout ce qui existe, son éternité, sa bonté, la pureté morale de sa physionomie, sa justice à récompenser et à punir, le respect qu'on lui porte et la manière dont on le lui témoigne, par la prière et l'obéissance : — voilà qui n'a rien de commun avec la mythologie astrale.

Dira-t-on que c'est un dieu solaire et qu'on a voulu exprimer son influence bienfaisante et fertilisante ? Non, car le thème de cette mythologie solaire australienne n'est pas la révolution *annuelle* du soleil ; c'est sa rotation *diurne*. D'ailleurs, et ce qui prouve bien que Baïamé n'est pas, par toute son essence, un dieu solaire, c'est qu'il fait tomber et cesser la pluie et que le tonnerre est sa voix : voilà les traits authentiques d'un dieu du ciel. — Surviennent alors les infiltrations de la mythologie solaire : alors l'idée d'éternité s'altère, comme chez le vieux Κρόνος des gréco-romains, elle se transforme en idée de vieillesse, idée bien incompatible avec l'immortelle et florissante vigueur de l'astre du jour. L'idée de l'Etre suprême va-t-elle s'effacer ? — Elle est trop fortement empreinte dans les âmes : une sorte d'adaptation, un compromis se produit : le héros

solaire deviendra le fils de l'ancien Etre suprême. Voilà bien évidemment un des traits de sa nature astrale bien altéré : de soi, il est né sans père d'une mère vierge qui est la Terre. Néanmoins le héros juvénile du soleil matinal, par cette filiation n'a point déchu ; mais c'est son père, l'ancien Etre Suprême, astre à son déclin maintenant, qui ne peut entrer dans la mythologie astrale sans se diminuer immensément. Κρόνος le cèdera à Ζεύς.

Or que voyons-nous ? en dépit de tout, Baïamé garde chez les tribus du groupe Wiradjuri-Kamilaroï le premier rang, la situation la plus haute et la plus respectée. Donc assurément Baïamé n'est pas un produit de la mythologie solaire si irrévérencieuse pour lui.

Il faut donc croire que la mythologie astrale, objet d'importation, a trouvé devant soi une idée préexistante qu'elle n'a pu effacer, un dieu que son imagination a pu vieillir, qu'elle n'a pu détrôner.

Si nous passons maintenant au groupe Sud du cycle totémiste-patriarcal chez les Narrinyeri, nous y verrons l'évolution faire un pas de plus. A-t-elle dans sa marche heurté à l'idée de calme, d'immobilité, d'action sans fatigue et sans travail, que la Grèce antique prête à ses dieux ? Peut-être, mais en la défigurant. L'Etre suprême était devenu un vieillard. Ici c'est la sénilité, la décrépitude. Incapable d'agir seul, le dieu n'entre en relation avec les hommes qu'aidé par un héros solaire Wainugare, doué d'une vigueur juvénile.

Une sorte d'inaction a déjà envahie Baïamé. Il est fixé à la pierre cristalline de son siège, et un esprit qui voit tout lui rapporte ce qui se passe dans le monde.

L'Etre suprême commence ainsi à entrer dans une lointaine inaccessibilité. Ce sera bientôt une oisive immobilité, — cette immobilité, aujourd'hui réalisée et complète chez les deux Etres suprêmes des Aranda et des Loritja, Altjira et Fukura, identiques du reste à Baïamé et aux Etres Suprêmes de tant de peuples non-civilisés par leurs qualités caractéristiques.

Le *IV*me *cycle culturel matriarcal* a une mythologie qui lui est

propre : la mythologie lunaire. Il n'a pas réussi, ainsi que nous l'avons vu, à la faire accepter dans une large mesure en Australie. Aussi ne pouvons-nous rien dire de ses rapports avec la religion. Plusieurs de ses éléments cependant sont entrés dans la mythologie mixte solaire-lunaire du système faucon-corneille et ici c'est Bundjil qui est l'Etre suprême. C'est un être bon et qui ne fait de mal à personne ; il a donné aux indigènes leur civilisation et il veille sur leurs actions. On l'honore et on l'appelle Mami-ngorak « Notre Père ». Il est le créateur du ciel et de la terre et n'est pas créé par un autre. D'après quelques récits, il n'aurait pas créé les femmes ; elles auraient été tirées de l'eau par son frère Pallyan et Bundjil leur aurait inspiré la vie. Mais tous racontent qu'il a créé deux hommes, formant leur corps de la terre et leur inspirant le souffle de vie dans le nez, la bouche et le nombril. Dans ce fait, qu'il s'agit ici de la création de *deux* hommes et que l'un d'eux est obscur l'autre clair, on voit l'influence de la mythologie lunaire propre à ce cycle de deux classes de mariage.

Il est en effet remarquable qu'un autre peuple océanien, — quelques tribus des Nouvelles-Hébrides, appartenant au cycle matriarcal à deux classes de mariage, raconte la création de la même façon : corps formé de la terre, inspiration d'un souffle de vie.

Toutefois nous avons du récit du même évènement une forme encore plus ancienne. Elle nous est conservée dans un chant funèbre, d'une immémoriale antiquité, de l'île de Nias. Il n'y a point cette dichotomie de la lune en claire et obscure, propre au cycle matriarcal. La lune y est simplement entière et figure l'homme, comme nous l'avons vu dans le cycle prétotémiste, dit du boumerang. Là il y a un véritable Etre suprême, complètement en dehors de la mythologie lunaire. Il crée l'homme en formant son corps du limon humide et lui inspire un souffle de vie, souffle qu'à son gré, comme il lui plaît, il a « pesé » ou mesuré, fixant ainsi la durée de chaque vie humaine. Rien encore ici de la mythologie lunaire. Elle ne prend naissance qu'à la comparaison de la caducité de la vie humaine avec les phases de la lune.

Nous sommes donc fondés à penser que ce récit si caractéristique de la création, que nous trouvons dans le quatrième cycle culturel avec Bundjil, est un legs du cycle prétotémiste.

Et ce qui peut nous confirmer dans cette idée, c'est cette autre mythologie d'après laquelle c'est Pallyjan, la chauve-souris, le totem masculin de ces tribus, qui a été créé par Bundjil et a reçu de lui une femme. C'est placer Bundjil, par rapport au totémisme sexuel du premier cycle culturel, dans la même situation que Mungan-ngaua, le véritable Etre suprême du même premier cycle culturel dans les tribus du Kurnaï.

Sur l'Etre suprême du cycle matriarcal, Nuralie, chez les tribus du Darling River, nos renseignements sont insuffisants, et il nous est impossible de déterminer la relation entre les traits qui caractérisent l'idée d'un véritable Etre suprême — il n'en manque pas chez Nuralie — et les traits de sa physionomie mythologique.

Tel est, MM., le résultat, indubitablement précieux, de l'étude historique des mythologies astrales d'Australie.

A travers ce fouillis d'imaginations étranges et bizarres, comme à travers le fourré d'une végétation tropicale, nous apercevons, pareille à un arbre majestueux, la puissante figure de l'Etre suprême. C'est à son ombre que les générations humaines se sont assises, avant que les lianes des fantaisies mythologiques, les excroissances des superstitions parasites se fussent mêlées à son feuillage, en eussent chargé les rameaux. Mais, pour tenace et exubérante que soit cette frondaison, entre elle et le géant de la forêt, la confusion n'est pas possible. Si l'on osait au sérieux mêler le plaisant, on imaginerait le savant évolutionniste de cabinet, expliquant à la candeur béate d'admirateurs satisfaits comment la liane est devenue chêne et comment, en emportant les feuilles, le vent a créé le tronc robuste. Non la plante parasite ne se développe que pour s'être appuyée à l'arbre géant, et les fondations d'un rempart ne sont pas les débris des masures qui croulent autour.

C'est avec l'invasion de ces fatales mythologies astrales que se

sont répandues et multipliées ces imaginations avilissantes ou dévergondées. L'étude historique de la mythologie astrale nous montrera donc l'origine de tant de fables ridicules, inconvenantes, immorales, qui ont défiguré la physionomie de l'Etre suprême chez tant de peuples. Ce qu'il y a d'insuffisant, de choquant, de vil et de scandaleux vient, en majeure partie, de cette mythologie, si souvent dénuée de sens moral et de respect à l'égard de la divinité. Le grand missionnaire du Canada, l'un des fondateurs de l'ethnologie moderne, le P. Lafitau, raconte dit qu'une pauvre indienne de la tribu des Hurons entendant pour la première fois prêcher l'Evangile, s'écria : « Toujours j'ai pensé que le dieu que nous adorons, Areskuri » — un dieu solaire pourtant — « devait être tel que vous me décrivez le Dieu des chrétiens ! »

Eliminons, MM., par des observations réfléchies, par des procédés rigoureux ces éléments hétérogènes ; nous verrons apparaître encore, au fond de la conscience enténébrée du pauvre sauvage, un reflet de l'infinie pureté de l'Etre Divin.

La Mythologie astrale des anciens Egyptiens

PAR

le Prof. **JEAN CAPART** (1).

On peut certifier sans hésitation que la mythologie astrale joua dans la religion égyptienne un rôle important. Il suffit de se souvenir de la place qu'occupa en Egypte le culte solaire pour comprendre que de bonne heure on a développé les mythes qui se rattachaient au disque et aux divinités qu'il incorporait. Mais aussi, on doit affirmer immédiatement que le sujet présente des difficultés considérables que les recherches égyptologiques ne sont point parvenues à résoudre clairement jusqu'à présent. On voudra bien lire les pages suivantes comme le résultat plutôt d'une étude attentive de la religion égyptienne dans son ensemble que d'une étude approfondie de la question spéciale, ou mieux des multiples questions que soulèvent les textes et les représentations se rattachant à la mythologie astrale des sujets des pharaons.

Les croyances religieuses de l'Egypte ont varié au cours des siècles, elles variaient aussi à une même époque selon que l'on passait de la basse à la haute Egypte, elles variaient même de ville à ville sinon de village à village, et ce serait une vue par trop simpliste que de vouloir décrire à grands traits le développement de la mythologie astrale depuis les temps primitifs jusqu'à l'époque gréco-romaine. Pourrait-on même dégager avec netteté et précision les grandes lignes de la fortune des cultes solaires en Egypte ?

Je dirais volontiers que j'ai l'impression que les textes les plus anciens, les textes conservés par les pyramides de la V-VI^{e} dynasties, nous permettent de discerner une époque où, aux temps pri-

(1) Le résumé de cette conférence est rédigé par M. le Prof. Jean Capart.

mitifs de la civilisation égyptienne, la religion astrale était plus développée qu'à l'époque classique. Héliopolis, la ville du soleil, tenait alors dans la religion un rôle absolument prépondérant qui ne fut plus jamais joué, avec une plénitude égale, même par le dieu composite Amon-Ra du nouvel empire.

Des dieux, à caractère stellaire, sont fréquemment cités, dont plusieurs ne se retrouvent aux époques postérieures que comme des entités en quelque sorte astronomiques. Il y a même des classes d'étoiles, les « indestructibles » et les « immuables », dont le nom revient constamment et dont l'influence persista dans les textes funéraires à travers toute l'évolution de la civilisation de l'Egypte.

A l'autre extrémité de l'histoire, on pourrait croire qu'on assiste à une renaissance des cultes stellaires : les textes écrivent le signe de l'étoile pour le mot « dieu », les morts divinisés seront représentés au ciel parmi les étoiles et on localisera parfois leur séjour à une place déterminée au milieu d'un zodiaque peint au plafond de la tombe.

Ces textes des pyramides dont je viens de parler, et qui comptent parmi les documents les plus précieux de la plus ancienne religion égyptienne, nous montrent cependant les idées déjà extrêmement confuses — à moins qu'il ne faille dire encore extrêmement confuses si dans ce domaine on a toujours marché du chaos à la clarté, de la complexité à l'unité ce qui n'est nullement démontré. On a l'impression qu'on se trouve en présence d'un travail rédactionnel très marqué, cherchant à combiner, à fusionner les doctrines les plus diverses suivant les nécessités d'un système théologique propre à Héliopolis. C'est cet effort qui donne naissance à un régime d'équivalences : le soleil est appelé aussi l'œil du soleil, Ra, l'œil de Ra, Horus, l'œil d'Horus, ou encore la fille de Ra. Il nous sera décrit sous des formes diverses et contradictoires ; c'est un disque, un disque ailé, un disque qui navigue dans une barque, un faucon, un

scarabée, un lion, un veau, un serpent, un phénix, une fleur de lotus qui renferme le disque, un enfant, etc.

Les formes du ciel seront aussi diverses que les formes du soleil, fleuve, vache, femme, face humaine ; il s'appuiera sur des supports qui seront des montagnes, des jambes, ou les mèches de la chevelure. On décrira toutes ces formes, on détaillera les barques solaires avec leur gréement et leur équipage et personne ne s'étonnera d'apprendre que l'on finit par énumérer les 74 formes du soleil. En face de l'astre, les ennemis du soleil sont l'objet de descriptions aussi : on nous les montre sous l'aspect du serpent Apopis, d'un porc, d'un hippopotame ou encore d'un crocodile.

Si je devais résumer l'impression produite par ces contradictions constantes, je dirais volontiers qu'on y voit un monde qui n'invente plus de mythes, mais a plutôt le souci d'interpréter ceux qui existent, de les réduire aux cadres plus ou moins rigides des systèmes théologiques des écoles des villes principales et, en dernière analyse, de les ajuster au « lit de Procuste » du système héliopolitain. Je voudrais cependant faire ici une exception, en faveur de certains mythes, que l'on peut appeler géographiques, et dans lesquels les auteurs paraissent s'être donné tout le mal possible et se livrer à une véritable débauche de calembourgs pour expliquer toutes les particularités de la géographie religieuse d'un temple et de son district. Certains textes d'Edfou peuvent passer pour des exemples parfaits de ce genre de littérature mythologique, de formation essentiellement savante, et j'ajouterais volontiers pédante.

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur les textes égyptiens de toutes les époques, à la recherche de récits mythologiques, on est quelque peu déçu : l'Egypte, au moins autant qu'on le sache, n'a pas eu son Hésiode ou son Ovide pour recueillir pieusement, sinon d'une façon critique, les vieilles histoires des dieux. Le seul exemple où l'on ait quelque chose de ce genre n'est rien de plus qu'un conte populaire dont les héros principaux sont des divinités : il s'agit du conte des deux frères que chacun connaît. Un fragment d'une his-

toire d'Astarté est trop mutilé pour qu'on en ait rien tiré de cohérent. (Je n'ai pas à parler ici du traité du pseudo Plutarque sur Osiris et Isis). C'est donc d'une manière indirecte que nous connaissons les mythes égyptiens et nous devrons recourir pour nous en faire une idée quelque peu précise à trois sources principales :

Les formules magiques, — Les allusions aux faits de la vie des dieux, — Les épithètes que l'on donne aux divinités en les invoquant.

Formules magiques. — Un des procédés favoris des magiciens égyptiens était le suivant. Quand on avait recours à leur talent, ils cherchaient dans l'histoire des dieux un épisode qui rappelait la situation de leur client. Il suffisait alors de réciter le texte, dans les conditions requises, ou de l'écrire sur un papyrus attaché au cou du malade, ou encore de l'écrire sur un papyrus que l'on mettait dissoudre dans un liquide pour le faire absorber, pour que le patient reçoive le même secours qui, autrefois, avait tiré les dieux d'un péril.

Le dieu Ra a été mordu par un serpent dans telle circonstance donnée, le jeune Horus a été piqué par un scorpion à tel moment de son enfance, et s'ils ont été sauvés de la mort, c'est grâce à l'intervention d'Isis ou de Thot : de même, l'égyptien qui sera mordu d'un serpent ou piqué d'un scorpion sera guéri par la récitation du chapitre de l'histoire des dieux ; bien plus la seule possession du texte le préservera-t-elle efficacement de toute attaque des animaux malfaisants.

Voilà pourquoi un papyrus de Turin raconte la légende de Ra et d'Isis, où l'on voit la grande magicienne dépouiller le plus puissant des dieux de son nom secret et mystérieux et lui dérober de la sorte le meilleur de son pouvoir.

C'est également ainsi qu'un texte, conservé dans les tombeaux royaux de Thèles, nous renseigne sur la destruction, au moins partielle, de l'humanité qui a manqué de respect au soleil devenu vieux et cette histoire touffue et étrange nous apporte un essai de cosmo-

gonie. Un monument magique, connu sous le nom de Stèle Metternich, relate, pour le même motif, plusieurs épisodes de l'histoire d'Isis, veuve malheureuse qui doit protéger son fils Horus contre les ennemis conjurés à le perdre.

Allusions mythologiques. — Certains textes religieux, surtout le Livre des Morts, auxquels on doit ajouter les rituels, font de fréquentes allusions aux histoires des dieux, mais malheureusement ces allusions, toutes fugitives, ne peuvent pas se rattacher toujours à des cycles bien définis. Un seul chapitre du Livre des Morts, le chapitre XVII, nous introduit par voie d'allusion au milieu d'histoires nombreuses et contradictoires que l'on s'efforcerait en vain de concilier. Il y est question du combat d'Horus et de Seth, ce qui cache vraisemblablement un mythe lunaire, de la destruction des ennemis du soleil, du tertre d'Hermopolis qui servit lors du soulèvement de Schou (ce qui est un épisode d'un récit de la création), d'une histoire d'Osiris et de Ra dans la ville de Mendès, etc.

En se basant sur le travail récent de Grapow on peut résumer, à titre d'exemple, de la manière suivante, les incidents du combat d'Horus et de Seth tels qu'ils sont connus par les allusions des textes :

Les deux dieux sont en fureur et se préparent au combat. Ils engagent la bataille : Seth jette des ordures au visage de son adversaire, il lui pousse les doigts dans les yeux, presse sur son œil au point que l'œil blessé se met à saigner. Horus alors arrache les testicules de Seth. Les deux adversaires mutilés tombent sur le sol en gémissant. Ici intervient le dieu Thot qui guérit l'œil d'Horus, soit en le complétant, soit en le lavant de salive, soit encore en le rapportant au dieu ce qui implique des versions diverses de la blessure infligée. Enfin Thot sépare les deux adversaires encore furieux, les juge et finit par les apaiser.

Un autre chapitre du Livre des Morts, le CXII^{e}, raconte les choses très différemment : ici c'est un porc noir qui a blessé l'œil d'Horus.

De nombreuses allusions mythologiques sont renfermées encore

dans un calendrier des jours fastes et néfastes, connu sous le nom de Papyrus Sallier. Les jours seront notés comme bon ou mauvais selon qu'ils sont l'anniversaire d'évènements heureux ou malheureux de la vie des dieux.

Epithètes de divinités. — Lorsqu'on invoque les divinités dans les hymnes, lorsqu'on récite des litanies proclamant leurs qualités ou attributs, quand on désigne les personnes divines dans leurs représentations des reliefs, on aime à énumérer, non seulement leurs titres principaux, mais aussi tel ou tel épisode de leur existence. Ce sont encore, si l'on veut, des allusions mais d'un caractère suffisamment tranché pour qu'on puisse les classer dans une catégorie particulière.

Un travail récent de Juncker a montré les ressources précieuses de cette mine de documents. Le savant professeur de Vienne a cherché à retrouver, sous les épithètes divines, les principaux traits de la déesse Tefnout, telle que les Egyptiens se la représentaient à une époque assez tardive.

Voici ce qu'il nous raconte : Ra vivait encore sur terre et règnait en Egypte. Sa fille Tefnout vit au désert, à l'Est du Haut Nil, en Nubie. C'est une lionne sauvage qui parcourt les vallées, rougie du sang de ses victimes. Ses yeux lancent des flammes, son haleine est embrasée, son cœur brûle de colère. Elle n'a jamais quitté son désert et ignore l'Egypte. Mais Ra désire la voir, car c'est sa fille chérie qui réjouira son père, elle abattra ses ennemis et le protègera. Ra charge donc les dieux Schou et Thot d'exécuter son plan. Schou est le frère de Tefnout, c'est également un lion qui depuis longtemps s'est séparé de sa sœur et épouse pour venir habiter l'Egypte. Déjà il a défendu Ra et deux fois il a réussi à abattre son adversaire. Ra lui confie le soin d'aller chercher Tefnout et, s'il lui adjoint Thot, c'est que ce dernier emploiera ses formules magiques sans lesquelles la déesse ne viendrait pas.

Les deux dieux se changent en singes et partent pour la Nubie. Ils rencontrent la lionne et Thot commence à lui faire de beaux

discours : il lui décrit les splendeurs de l'Egypte et du Nil, lui conseille de venir les voir par elle-même. « Elle échangera son désert pour un pays prodigieux, au large fleuve, aux végétations verdoyantes, avec des villes et des villages prospères. On lui bâtira des temples où les hommes la vénéreront. Elle ne devra plus chasser mais on lui apportera tous les jours sur ses autels gazelles, antilopes et tous les animaux du désert. On lui donnera du vin dont elle s'énivrera, une boisson qui efface du cœur tous les chagrins ». Et pour lui donner un avant goût de ces merveilles, Thot lui offre du vin, des gazelles et fait faire de la musique.

Schou lui parle à son tour et l'invite à venir avec lui, à ne plus jamais le quitter. Tefnout ne peut résister, elle dépose sa colère et décide de venir en Egypte. Elle embrasse amicalement Schou et le cortège se met en marche accompagné des *Bes* et des singes. Schou prend une flûte et danse devant sa sœur. Thot ne reste pas inactif et ne cesse de répéter ses paroles engageantes de peur que la déesse ne change d'idée en cours de route.

On parvient enfin près de Philœ à la frontière de l'Egypte et la nouvelle de l'arrivée de la déesse se propage. Les femmes arrivent en chantant, agitant des sistres, jouant du tambourin, les cheveux ornés de fleurs, les prêtres souhaitent la bienvenue au son des harpes et des flûtes. On apporte à la déesse des gazelles, du vin, des fleurs, on l'oint de myrrhe et on la couronne. Schou rafraîchit son ardeur et lave ses membres de l'eau de l'île sacrée... et voilà que Tefnout devient une noble femme, la maîtresse des femmes, brillante de beauté et à l'aspect princier.

Son père Ra vient la voir et l'embrasse plein de joie,

A Philœ on fait à la déesse une place dans le sanctuaire à côté de sa sœur Isis. Puis tout le cortège divin s'embarque et descend le fleuve, on va successivement à Ombos, Edfou, Athribis, etc., où l'on institue le culte de Tefnout.....

Telle est, dans ses grandes lignes, cette légende de Tefnout, telle que le professeur Juncker l'a restituée par l'étude des épithètes des dieux. Il est incontestable que nous ne nous trouvons pas en pré-

sence d'un mythe pur, on y a combiné certainement des données diverses venues de l'histoire de plusieurs divinités. La déesse Tefnout est une déesse solaire dans le personnage de laquelle de multiples entités, au début complètement distinctes, sont venues se mêler.

Le professeur Sethe a montré récemment comment, par l'analyse minutieuse des textes, il était possible de distinguer les éléments venus de couches différentes et successives. Malgré les incertitudes que ces essais d'analyse présentent encore, on peut admettre, avec le professeur de Göttingen, les phases successives du développement de la légende de l'œil solaire qui joue un rôle prépondérant dans la mythologie égyptienne : C'est d'abord l'astre du jour lui-même qui, au cours des âges, se transforme en une déesse du feu indépendante de l'astre lui-même, souvent sous la forme d'un serpent qui crache le feu (Bouto-Satis). La déesse est placée ensuite au front du dieu solaire. Elle s'identifie plus tard à la fille du dieu et s'appellera Tefnout, puis encore elle sera considérée comme la même que la déesse vache qui, dans une des conceptions cosmogoniques, portait entre ses cornes le disque du soleil (Hathor).

Les textes égyptiens prennent tous ces éléments comme équivalents, ainsi que je l'ai dit en commençant, ils les mêlent, les confondent constamment, sans aucune hésitation devant les contradictions invraisemblables qui en résultent et qui mettent parfois en scène simultanément plusieurs soleils de formes diverses qui s'interpellent et jouent un rôle dans une action commune. Un mythe d'Edfou montre ainsi le soleil, appelant à son secours le soleil qui, a un certain moment, va s'envoler vers le soleil, etc.

Ce que l'on peut reconnaître, grâce à ces diverses sources, c'est en premier lieu, l'extrême richesse de la mythologie astrale des Egyptiens dont seule une infime partie nous a été conservée; c'est ensuite, l'enfantillage et la grossièreté de la plupart de ces mythes qui sont plus près des histoires des australiens ou des africains que des conceptions théologiques élevées qui percent parfois dans les

hymnes. Dans ce domaine aussi, on se heurte à cette opposition brutale qui apparaît si fréquemment dans l'étude de l'Egypte ancienne, entre les croyances et les coutumes les plus barbares et les éléments puisés à une civilisation du niveau le plus élevé.

BIBLIOGRAPHIE.

Outre les grandes histoires de MASPERO et de E. MEYER,, la Religion égyptienne d'ERMAN et de WIEDEMANN, on consultera parmi les publications récentes :

HERMAN GRAPOW, *Das 17 Kapitel des ägyptischen Totenbuches und seine religionsgeschichtliche Bedeutung.* Berlin. Paul, 1912.

HERMAN JUNKER, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien.* Berlin, Reimer, 1911.

GUNTHER ROEDER, *Sonne und Sonnengott nach altägyptischen Vorstellung,* dans ROSCHER, *Lexikon der gr. und röm. Mythologie* Leipzig, Teubner, livraisons 66/67, 1913.

KURT SETHE. *Zur altägyptischen Sage von Sonnenauge das in der Fremde war.* Leipzig, Hinrichs, 1912.

FÊTES CHRÉTIENNES ET FÊTES PAIENNES A ROME DU IVe AU VIIe SIÈCLE

PAR

D. F. CABROL, O. S. B.

ABBÉ DE FARNBOROUGH.

On n'avait pas attendu que l'étude des religions fût devenue une science pour *comparer* le christianisme au Bouddhisme, au Zoroastrisme, au Brahmanisme, aux autres religions orientales ou occidentales, et pour tirer de ce parallèle la conclusion que nombre de doctrines ou de rites chrétiens venaient de cette source. Les livres composés sur ce sujet (et dont je ne donnerai que quelques titres en note) formeraient presque une bibliothèque (1).

Il faut bien dire que ces thèses ont aujourd'hui perdu de leur faveur et que les travaux des Pères Lagrange et Delehaye, ceux de plusieurs des membres de la semaine ethnologique, même les études de Franz Cumont, de La Vallée Poussin, de Foucart, pour ne citer que ceux-là, ont démontré que la plupart de ces comparaisons étaient sans valeur scientifique.

Pour la partie qui nous regarde plus spécialement, c'est-à-dire pour la liturgie catholique, pour les rites et les cérémonies du culte chrétien, des écrivains comme Frazer, Saintyves, Rendel Harris, ont aussi trouvé leurs contradicteurs (2).

---

(1) Voir les ouvrages de Middleton, de D. Meier, de Stark et de plusieurs autres cités dans notre article *Les origines du culte catholique, le Paganisme dans la liturgie*, loc. cit., p. 210; ceux de Anrich, de Hatch, de Wobbermin, de Dieterich, ib., p. 212.

(2) Nous nous permettrons de renvoyer à nos articles : *Les origines du culte catholique. Le Paganisme dans la liturgie*, dans *Revue d'Apologétique*, 15 novembre 1906, p. 209-223; et 1 décembre 1906, p. 278-287. *Le culte chrétien*, : dans D'Ales; *Dictionnaire d'Apologétique*, col. 832 851 ; en particulier la Bibliographie, col. 948, suiv. *L'idolatrie dans l'Eglise. Revue d'Apologétique*, 1 octobre 1907, p. 36-46.

Nous ne voulons pas instruire à nouveau ce procès; plusieurs conférences n'y suffiraient pas; ce n'est pas du reste la tâche dont nous avons été chargé dans cette semaine ethnologique.

Nous étudierons ce seul point qui se rattache à la question générale, à savoir les relations entre les fêtes païennes et les fêtes chrétiennes du IVe au VIIe siècle, à Rome.

I.

Les principes

1° Une première remarque s'impose, c'est que les fêtes chrétiennes ont existé avant le IVe siècle. Pâques et la Pentecôte sont de beaucoup antérieures; Tertullien en parle comme de fêtes déjà établies depuis longtemps. Il y a aussi des fêtes de martyrs. Tout cela est si connu et si bien établi que je n'ai même pas à m'arrêter pour le démontrer.

Ces fêtes en amorcent d'autres. Les grands événements de la vie de Notre-Seigneur seront commémorés, comme sont déjà célébrées les dates de son baptême, de sa passion, de sa mort, de sa résurrection, de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres. Un principe est posé qui ne demande qu'à développer ses conséquences diverses. Les commémoraisons des grands martyrs entraîneront celles des confesseurs, de la Sainte Vierge, des autres saints.

Le carême existe aussi à cette époque, ainsi que le temps pascal ou, pour mieux dire, les cinquante jours de Pâques à la Pentecôte.

La semaine liturgique est constituée déjà, avec son dimanche et ses jours de station, le mercredi et le vendredi. En un mot, l'année liturgique a déjà ses points d'attache, ses éléments essentiels.

Or, ce fait a une importance capitale pour la thèse que nous voulons établir. Avant le IVe siècle, on est à peu près d'accord sur ce point, il y a cloison étanche entre le christianisme et le paganisme, au moins en ce qui concerne les rites. Bien loin de songer à se faire des emprunts, ils ne veulent que se combattre. Entre ces

deux religions hostiles, pas de compromis possible. Ce serait plus tard, à partir du IVe siècle, que les transactions et concessions auraient pu s'établir.

2° Avec la révolution de Constantin qui donne au culte chrétien la liberté et même la prépondérance, les choses, en effet, changent d'aspect. L'empire, fatigué d'une lutte qui l'épuise et qui semble fortifier son adversaire, fait sa paix avec l'Eglise et se déclare chrétien. Non seulement le vaincu d'hier se relève, mais c'est lui qui va dicter ses conditions au vainqueur.

Quelle sera l'attitude de l'Eglise au lendemain de sa victoire ? Cette situation a été décrite, au point de vue qui nous occupe, dans les ouvrages qui s'appellent Gibbon, *Hist. of the Decline and Fall of the Roman Empire ;* Beugnot, *Hist. de la destr. du pagan. en Occident*, Paris 1835 ; Chastel, *Hist. de la destr. du pagan. en Orient,* 1850 ; Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, 1879.

Or, sans vouloir accepter ces ouvrages, surtout les trois premiers, pour des guides absolument sûrs, il faut bien dire que cette histoire a l'air d'une revanche du Christianisme sur le Paganisme. Le Christianisme n'accepte pas de partager l'empire des âmes avec son ancien rival, il cherche à l'anéantir jusque dans ses derniers vestiges.

Les temples sont détruits, les statues des dieux brisées ; on en fait de véritables hécatombes ; le culte païen est pourchassé jusque dans les dernières bourgades, proscrit. L'hostilité qui avait marqué l'histoire des trois premiers siècles subsiste donc ; entre les deux adversaires pas de trève, pas de quartier. L'un des deux doit périr.

Tel est l'état général ; cette thèse historique me semble établie solidement par les historiens de ces âges, qu'ils soient chrétiens ou rationalistes.

3° Il est un autre point à noter, qui n'a pas moins d'importance que les précédents.

Par le fait de sa victoire, le christianisme, qui était un culte pauvre, dissimulé, obligé de se cacher, peut maintenant se produire au grand jour. Ce n'est pas une création nouvelle. Le culte chrétien

possédait à ce moment tous ses éléments, messe, eucharistie, baptême, prédication, catéchisme, prière publique, chant des cantiques et des psaumes, pénitence, fêtes, etc.

Mais du moment où la religion nouvelle, de persécutée devient libre et même triomphante, il va s'opérer dans son culte une révolution, ou, si le mot paraît trop fort, du moins une évolution. Je l'ai dit ailleurs, il n'est guère d'institution qui se prête davantage à l'évolution, au développement, qu'un rite.

On peut s'en rendre compte par deux exemples caractéristiques. Dom Cagin, dans son livre remarquable sur l'*Eucharistia*, remonte à travers les âges jusqu'à l'origine de la Messe. Il arrive, par des éliminations successives, à une formule eucharistique, sorte d'*illatio* ou anaphore, composée de quelques membres qui est, selon lui, la formule de la Messe primitive. Or que l'on compare cette prière si ramassée dans ses termes, si précise, d'une éloquence si contenue, si discrète, qui n'est guère qu'un récit de la dernière cène, qu'on la compare avec une messe pontificale au XX^{e} siècle, on sera frappé de la différence énorme, encore que l'une ne soit que l'épanouissement de l'autre.

Même remarque au sujet du Baptême, si l'on veut rapprocher le récit du baptême de l'eunuque de Candace, dans les *Actes*, avec la cérémonie si belle, mais si compliquée, dont nos confrères et voisins de la *Semaine Liturgique* de Louvain donnaient ces jours derniers la représentation.

Or quelles sont les lois qui ont présidé à cette évolution ?

Le rite que j'aurais envie d'appeler familial, ou domestique, ce rite simple, modeste, discret, d'une petite communauté fermée, célébré à huit-clos, entre initiés, est devenu le rite d'une cité, d'une foule, d'un peuple, le rite de l'*orbis romanus ;* il s'est amplifié, solennisé ; c'est un arbre qui a poussé des rejetons dans tous les sens, c'est plus qu'un arbre, c'est une forêt. Les vêtements du pontife sont devenus plus magnifiques, ils ont pris une forme hiératique ; les objets du culte sont plus nombreux, plus riches ; les cérémonies ont pris plus d'ampleur. Il faut parler aux yeux de la foule, on accentue, on souligne.

Les doctrines même des hérétiques, les enseignements des hétérodoxes ont amené dans les formules des allusions plus ou moins déguisées, des amplifications, des réfutations.

Le IVe siècle est donc dans l'histoire de la liturgie, la date d'une révolution, révolution pacifique, c'est vrai, mais révolution dont on ne peut nier l'importance.

Ce point aussi était à noter et rend compte à lui seul de bien des transformations que l'on est tenté parfois d'attribuer à d'autres causes.

4o Il y a autre chose. Le Christianisme en prenant la place du paganisme, en se substituant à lui, comme religion d'Etat, le christianisme a-t-il fait des emprunts à la religion évincée, et s'il lui en fit, quel fut ce genre d'emprunts ?

On le voit, le champ est limité. Le culte catholique existe au IVe siècle; non seulement il existe, mais il est déjà vieux de trois siècles; il possède tous ses organes, tous ses éléments constitutifs; il peut vivre de sa vie propre; il a tous ses rites principaux, on peut le prouver, on l'a prouvé.

Il s'agit donc simplement de savoir si le nouveau culte a emprunté à l'ancien quelques unes de ses formes extérieures, ses processions, ses litanies, les costumes pompeux de ses prêtres, l'encens de ses autels, l'usage de ses vases d'or et d'argent, ses torches et ses cierges, les acclamations de ses pontifes; si, en un mot, la phrase de Châteaubriand est tout à fait vraie, qui a dit dans son magnifique style :

« L'encens, les fleurs, les vases d'or et d'argent, les lampes, les couronnes, les luminaires, le lin, la soie, les chants, les processions, les époques de certaines fêtes, passèrent des autels du vaincu à l'autel triomphant. Le paganisme essaya d'emprunter au christianisme ses dogmes et sa morale : le christianisme enleva au paganisme ses ornements (1) ».

Si cela était prouvé, comme on s'est en effet efforcé de le

(1) Etudes historiques, t. II, p. 101.

prouver, nous en prendrions notre parti sans trop de peine. Quand David revêtit l'armure de Saül, il ne changea pas pour cela de nature. Rappelons notre vieil adage qui dit : « L'habit ne fait pas le moine » : il ne fait pas davantage la religion.

On a mené grand bruit autour de certains rites qui se retrouvent dans le christianisme et dans d'autres religions, autour de certaines coïncidences de dates entre le calendrier chrétien et le calendrier païen, autour de certaines substitutions de cultes; ou, comme on le dit, de certaines *superpositions* d'une dévotion chrétienne à une dévotion païenne, de *survivances* d'usages païens chez les chrétiens, de pèlerinages païens qui deviennent chrétiens, etc.

Si, comme je le disais tout à l'heure, tout cela était historiquement démontré, nous n'en serions pas autrement émus. Le culte chrétien resterait bien chrétien, bien autonome, bien indépendant dans son principe, dans ses éléments essentiels. Les formes extérieures sont en soi indifférentes.

Il ne faut pas partir de ce principe que tout est mauvais dans le paganisme. Le mal, c'est d'avoir détourné au profit des idoles, un culte légitime. Mais la prière, les supplications, les génuflexions, les prostrations, les litanies, l'encens, la pompe des cérémonies, les vêtements précieux, les vases d'or et d'argent, les processions, les fêtes, les chants, les ex-votos, tout cela est en soi indifférent, je veux dire, peut être appliqué au culte du vrai Dieu, ou à celui des dieux du paganisme.

Si ces démonstrations extérieures sont mises au service du vrai Dieu, elles sont louables et rehaussent la majesté du service divin. Les analogies entre la religion véritable et les cultes des idoles loin de nous scandaliser, doivent nous rappeler ce fait indiscutable, que l'âme humaine est la même partout, que le sentiment religieux est inné au cœur de tout homme, que la religion est un fait social, universel, et que l'adoration de Dieu, ou d'un pouvoir surnaturel, se traduit d'ordinaire par les mêmes manifestations.

Cependant, même sur ce terrain, il ne faut pas que nous acceptions les yeux fermés tous les points de comparaison, que l'on nous

présente comme démontrés. Nous avons eu l'occasion de montrer autrefois dans les thèses de Frazer, de Rendel Harris, de Saintyves, que plusieurs de ces rapprochements sont forcés, et ne reposent que sur des apparences trompeuses.

Et aujourd'hui la critique sérieuse et indépendante, est plutôt portée à rétrécir le cercle de ces emprunts.

En tout cas, après avoir demandé pardon de ce long préambule qui m'a paru nécessaire, nous allons étudier d'un peu plus près certains cas particuliers, pour savoir quel genre de relations ont pu exister du IVe au VIIe siècle, à Rome, entre le culte chrétien et le culte païen, et pour préciser, lorsqu'il y a rencontre entre une fête païenne et une fête chrétienne, quelle est l'attitude de l'Eglise.

II.

Fêtes chrétiennes et fêtes païennes.

1° *Le premier janvier ou la fête des calendes.*

On n'ignore pas que le premier janvier ou jour des calendes, était chez les païens un jour de fête. Il était consacré spécialement à Janus, le dieu des portes et aussi le dieu des commencements. C'est pourquoi le premier jour de chaque mois, et surtout le premier janvier, lui était dédié, d'où le nom de *Januarius*.

Les calendes de janvier étaient parmi les fêtes les plus populaires de Rome; il n'était personne qui ne les célébrât. Janus était censé ouvrir l'année, présider au nouvel an. Sur une monnaie, l'empereur Commode est représenté sous les traits de Janus; il est *bifrons* et tient la *virga* de la main gauche; sa main droite est posée sur une sorte d'arc, sous lequel passent les quatre saisons; à droite, dans le champ, s'avance un enfant nu, qui porte une corne d'abondance : c'est le *novus annus*.

D'après Pline, dans la statue de Janus, qui ornait le sanctuaire du dieu sur le forum, les doigts étaient figurés de telle façon qu'on y lisait le nombre CCCLXV, qui est celui des jours de l'année. Le nombre des temples élevés dans la Rome païenne à Janus, *Janus*

Geminus ou *Janus Quadrifons* ou *Janus Bifrons*, suffit à prouver combien son culte était populaire. Les cérémonies de ce culte se célébraient régulièrement au début de chaque mois ou jour des calendes. Celles de janvier étaient plus importantes. Ce jour-là, en son honneur, les Romains échangeaient des cadeaux ou étrennes, *strenae*.

C'était aussi un jour de réjouissances, qui allaient trop souvent jusqu'au désordre ou à l'orgie, comme toutes les fêtes païennes.

Sur tous les points de l'empire, à Amasée, à Antioche, à Turin, à Ravenne, à Hippone, à Arles, à Séville, à Braga, à Noyon, les Pères et les docteurs de l'Eglise du IVe au VIe siècle, se plaignent de ces scandales et tonnent du haut de la chaire chrétienne contre les fidèles qui se laissent entraîner à prendre part à ces fêtes.

Mais les remontrances des prédicateurs ne produisaient pas grand effet. Comment donc s'opposer à cet abus ? Le premier janvier pour les chrétiens, au point de vue liturgique, n'était à cette époque qu'un jour obscur, un simple jour octave ; toute l'attention étant concentrée sur le 25 décembre, fête de la Nativité du Christ, et sur le 6 janvier, fête de l'Epiphanie. La fête de la Circoncision, que nous célébrons aujourd'hui, n'avait pas encore été instituée. Que faire pour détourner les chrétiens de la fréquentation des temples païens et de ce carnaval indécent? Substituer une fête qui les attirât à l'église, et constituât une diversion liturgique assez puissante pour les retenir.

Ce fut une fête d'un genre très particulier, qui porte ce titre caractéristique *ad prohibendum ab idolis*, une fête contre les idoles, avec un office spécial, une messe et parfois une vigile ou des vêpres. Des recherches dans les vieux sacramentaires nous ont permis de retrouver une partie de ces formules et de ces prières fort intéressantes, mais sur lesquelles nous n'avons pas le temps de nous arrêter aujourd'hui (1). Certaines liturgies mentionnent pour

(1) *Le premier jour de l'an et la circoncision*, dans la *Revue du clergé français*, 1er janvier 1906, p. 262-270 ; cf. aussi notre article *Circoncision (fête de la)* dans notre *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*.

ce jour des jeûnes, des litanies, tout l'appareil de la pénitence, en expiation des saturnales païennes, un peu comme nos prières des Quarante Heures sont une protestation pieuse contre les scandales du carnaval.

Voilà au moins un exemple dans lequel ou n'accusera pas l'Eglise d'avoir transigé avec le Paganisme. Ici au contraire elle lutte courageusement par sa liturgie contre cette sorte de fascination qu'exerçaient sur les fidèles les souvenirs païens.

2° *fête du 1er août.*

Le 1er août était marqué aussi à Rome, chez les païens, par des féries solennelles en l'honneur d'Auguste. Le mois d'août, *augustus*, s'était jusqu'à cet empereur appelé *sextilis*, parce qu'il était le sixième dans la série des mois, depuis mars qui ouvrait l'année romaine, de même que le septième mois s'appelait *september*, le huitième, *october*, le neuvième, *november*, le dixième, *december*.

Par flatterie pour Auguste on appela le sixième mois *augustus*, d'où nous avons fait *août,* comme on avait appelé le Ve mois *julius,* dont nous avons fait *juillet,* en l'honneur de Jules César.

Or en ce même jour du 1er août, nous avons une fête consacrée à Saint-Pierre ou plutôt à ses chaînes et appelée Saint-Pierre ès liens. C'est la date de la dédicace d'une des basiliques les plus anciennes et les plus vénérées de Rome, la basilique eudoxienne, appelée aujourd'hui Saint-Pierre-aux-Liens.

Elle est construite sur l'Esquilin à l'endroit où furent les thermes de Trajan. Il en est fait mention dès l'an 431, au concile d'Ephèse, où le représentant du pape souscrit comme prêtre de l'*église des apôtres*, ou *ad vincula Petri*. Sous Sixte III (432-440), elle est reconstruite aux frais de la famille impériale d'Orient, et particulièrement de la princesse Eudoxie, d'où le nom de basilique eudoxienne qu'on lui donne quelquefois.

Ce qui en fait la célébrité, c'est qu'elle possède les chaînes que, selon la tradition, Saint-Pierre porta durant sa captivité à Rome (1).

(1) Sur cette légende et la basilique, cf. nos conférences sur la *Liturgie romaine à Rome*, p. 45, et l'article de dom Leclercq : *Chaînes de Saint-Pierre*, dans *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

En 544, le diacre Arator, un des beaux esprits du temps, donna, dans la basilique même, lecture d'un poème qui passa pour le chef-d'œuvre du genre, et où il est fait une allusion aux chaînes de Saint-Pierre conservées dans l'église.

On croit assez généralement que cette date du 1er août, anniversaire de la dédicace de la basilique, fut choisie pour remplacer la fête païenne d'Auguste.

Ainsi ce jour fut sanctifié par une fête chrétienne, et Saint-Pierre supplanta Auguste. On accourait de toutes parts vénérer les chaînes sacrées ; les pélerins ne manquaient pas de visiter la basilique eudoxienne ; souvent aussi on envoyait au loin des reliques des chaînes, soit des objets qui les avaient touchées, soit un peu de rouille qu'on en avait détaché.

Ici encore la *superposition* a consisté pour la fête chrétienne à supplanter une fête païenne et à en effacer complètement le souvenir.

3° *Le 22 février et le 25 avril.*

Veut-on un autre exemple de *superposition ?* Nous prendrons les deux dates du 22 février et du 25 avril, fêtes païennes devenues l'une et l'autre fêtes chrétiennes.

Au 22 février, les païens célébraient la *cara cognatio* ou *charistia,* par des festins et d'autres manifestations profanes, en l'honneur des défunts de chaque famille.

On croit assez généralement aujourd'hui parmi les liturgistes que cette date aurait été choisie pour la fête de la chaire de Saint Pierre, afin de détourner par les magnificences d'une fête chrétienne, les fidèles qui auraient été portés à se mêler à la fête païenne. En tout cas, nous retrouvons dans certaines homélies prononcées à cette occasion au VIe et au VIIe siècles, des allusions aux superstitions païennes. Le texte d'une de ces homélies que nous lisons encore aujourd'hui au bréviaire, le 22 février, et qui est, du reste à tort, attribuée à Saint Augustin, est celui-ci : « La coutume ecclésiastique ayant introduit avec raison cette fête dans les églises, je m'étonne que chez certains fidèles aujourd'hui encore, cette erreur puisse subsister, qu'ils apportent sur les tombes des défunts des

mets et des vins, comme si les âmes sorties des corps demandaient encore une nourriture charnelle ».

Le 25 avril était une autre fête païenne, celle des *Robigalia*. Ce jour-là, on offrait au dieu *Robigus* les entrailles d'un chien ou d'un mouton. La fête était solennelle et très populaire.

Une grande procession sortait de la ville par la porte Flaminienne, se dirigeait vers le Pont Milvius et se rendait à un sanctuaire suburbain, situé au Ve mille de la *via Claudia*. C'était une de ces processions que les Romains appelaient *Ambarvalia (amb arva)*, c'est-à-dire *à travers les champs*, par opposition à l'*Amburbium* ou procession à travers Rome.

Il est impossible de ne pas relever des analogies entre cette cérémonie et celle qui la supplanta dans le culte chrétien, et qui s'accomplit encore de nos jours. Cet office ressemble à la fête des Rogations.

Nous l'appelons la procession de Saint Marc, quoique la fête de Saint Marc, qui se célèbre à ce même jour, n'ait rien à faire avec la litanie et la procession. La preuve en est que, lorsque la fête de Saint Marc est transportée à un autre jour que le 25 avril, ce qui arrive assez fréquemment à cause du voisinage de Pâques, la cérémonie de la litanie reste attachée à sa date; la fête de Saint Marc est du reste postérieure à la litanie.

Le cérémonial pour cette procession est le même que celui des Rogations; c'est pourquoi l'une et l'autre fête est appelée *litanie,* la procession du 25 avril étant plus spécialement nommée Grande Litanie, ou *litania major,* celle des Rogations, Petite Litanie, ou *litania minor.*

A Rome, dans la Rome du VIe et du VIIe siècles, les ressemblances entre les *Robigalia* et la fête chrétienne du 25, sont encore plus frappantes, parce que la procession qui partait de l'église Saint Laurent *in Lucina,* suivait à peu près le même parcours que la procession païenne; elle allait vers le pont Milvius; en route on faisait station à un cimetière, la catacombe de Saint Valentin, hors la porte Flaminienne. Puis on traversait le pont Milvius où l'on

faisait une autre station et l'on revenait vers le Vatican; là on s'arrêtait devant une croix dressée près de l'église, puis nouvelle station dans l'atrium de Saint Pierre, enfin on pénétrait dans la basilique où l'on célébrait la messe. Ainsi se terminait cette supplication ou litanie solennelle.

4° *La fête de la Toussaint.*

C'est encore une de ces fêtes au sujet de laquelle les mythologues, Frazer à leur tête et Saintyves à sa suite, se sont donné carrière.

Au temps de l'empereur Phocas (entre 607 et 610), le pape Boniface IV qui avait fait transporter dans Rome de nombreux ossements tirés des cimetières situés aux alentours de Rome et qu'on appelle aujourd'hui les catacombes, eut l'idée de les placer dans un ancien temple païen, et choisit dans ce dessein le fameux édifice élevé par Agrippa, sous Auguste, en l'honneur de Jupiter Vengeur, et qui devint ensuite un temple de tous les dieux, d'où son nom de Panthéon.

C'est un monument d'une pureté classique, qui porte dans ses lignes sévères et dans les proportions admirables de son architecture, le cachet de la grande époque classique.

Le Panthéon avait été fermé au V^e^ siècle, comme tant d'autres temples païens de la vieille Rome. Pendant deux siècles, il était demeuré « dépouillé, solitaire, plein de deuil et de silence ».

Boniface rouvrit les portes du temple abandonné, pour le transformer en basilique chrétienne, et, en souvenir des reliques qu'il y avait fait déposer, il l'appela *Sancta Maria ad Martyres.* Cette dédicace eut lieu le 13 mai. Ce n'est que plus tard que cette fête, nous dirons tout à l'heure pourquoi, transportée au 1^er^ novembre, devint notre fête de la Toussaint.

Cette conversion du Panthéon païen en basilique chrétienne, a inspiré à de Maistre et à Mgr Gerbet, d'éloquentes pages dans lesquelles ils chantent la victoire du Christ sur les dieux du paganisme (1).

---

(1) De Maistre, *du Pape*, conclusion. Ed. 1857, p. 483 ; Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne*, ch. XII, t. II, p. 409.

Saintyves y voit plutôt sujet à scandale. La date du 13 mai lui rappelle que les *Lémures* ou *Rémures* qui se célébraient dans les nuits des 9, 11 et 13 Mai, étaient des fêtes païennes destinées à apaiser les mânes, les larves des morts, qui, comme Rémus, avaient péri par violence.

Ces fêtes semblaient encore plus indéracinables que les *Parentalia*. La fête instituée par Boniface IV n'aurait eu d'autre but, d'après Saintyves, que de substituer à une fête païenne une fête chrétienne qui en conservât le caractère essentiel. Et voilà comment l'on peut dire que les *saints sont les successeurs des Dieux*.

Mais tout cet échafaudage repose sur une simple coïncidence de dates. On ne voit pas, au premier aspect, ce qu'ont à faire avec la dédicace du Panthéon les Rémures ou Lémures. Ces fêtes païennes se célébraient de nuit, et avaient un caractère tout privé, le rite étant célébré par le père de famille dans sa propre maison. Saintyves s'appuie en guise de preuve sur une épitaphe de basse époque qui ne prouve rien (1). Le *Liber Pontificalis* qui, dans l'espèce, a une tout autre importance, ne parle pas d'une fête des âmes, ni d'une fête de tous les saints, mais d'une simple dédicace d'église en l'honneur de Marie et de tous les martyrs ; il n'y a aucune analogie avec la fête des *Lémures*.

L'argument a paru un peu léger à Saintyves lui-même ; il a compris qu'il fallait trouver autre chose pour le 13 mai. Or, à cette date, en 731, il prétend que le Pape Grégoire III dédia en l'honneur du Christ Sauveur, de sa sainte Mère, des saints Apôtres, des Martyrs et de tous les Saints, une chapelle au Vatican. Il ajoute : « Si la dédicace du Panthéon n'en avait pas été une preuve suffisante, cette seconde consécration nous est un nouveau témoignage de l'existence d'une fête des Saints au 13 mai, au jour des anciennes Lémures païennes (2) ».

---

(1) Cf. Dom Quentin, *Une explication fantaisiste des origines de la Toussaint*. dans la *Revue des questions historiques*, janvier 1908, p. 207-210.

(2) *Les Saints successeurs des dieux*, p. 83.

Il n'y a qu'un malheur, c'est que la date du 13 mai est, dans ce dernier cas, une pure invention de Saintyves. Comme le fait remarquer encore dom Quentin, le décret de Grégoire III, qui est bien connu et qui a été commenté par de Rossi et par Mgr Duchesne ne contient pas cette date (1) !

Que s'il faut chercher les raisons qui ont pu déterminer Boniface IV à choisir le 13 mai pour la dédicace du Panthéon, je proposerai un autre rapprochement. Au IVe siècle, à Edesse, je trouve que Saint Ephrem nous parle d'une fête célébrée *à la mémoire des martyrs de toute la terre*, et chose curieuse, cette solemnité tombe juste au 13 mai (2). Il semble bien que nous touchions ici aux origines mêmes de la Toussaint et que la fête romaine célébrée à cette date fut une importation syrienne. Et pour expliquer comment elle a pu être transportée à Rome, il suffira de rappeler que dans les calendriers italo-grecs on trouve au même jour un *festum omnium sanctorum* (3). Les Grecs d'Italie furent probablement ici les intermédiaires entre l'orient et Rome, comme ils l'ont été souvent en liturgie. Hypothèse pour hypothèse, il nous semble que la nôtre est plus naturelle et qu'elle ne s'appuie pas sur des analogies plus ou moins lointaines, mais sur des faits précis. En tous cas, on ne dira pas, je pense, que saint Ephrem le Syrien, choisit le 13 mai sous l'influence des Lémures latins (4).

5° *Noël et autres fêtes.*

La fête de Noël au 25 décembre a été donnée souvent comme exemple de ces coïncidences voulues entre le calendrier païen et le calendrier chrétien. On a cherché d'abord un rapprochement entre la fête chrétienne de la naissance du Christ et les fêtes païennes des Saturnales, qui se célébraient en décembre. Mais ce système

(1) *Revue des questions historiques*, loc. cit., p. 208.

(2) *S. Ephraemi Carmina Nisibena*, 6, cf. Bickell, *S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena*, p. 23 et 89 et *Tubinger theologische Quartalschrift*, 1866, p. 467-468.

(3) Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiae*, t. I, p. 314.

(4) Voir nos articles : *La Prière pour les morts* dans *Revue d'Apologétique*, 15 sept. 1909, p. 881-893 ; *La Fête des morts et la Toussaint*, *Revue du clergé français*, 1 nov. 1909, p. 257-274.

doit être abandonné décidément, parce que les *saturnalia* commençaient au 17 décembre et se terminaient au 23. Il n'y a donc pas réellement coïncidence.

Mais le 25 décembre est la date d'une autre fête païenne, celle du *Natalis Invicti*. L'*Invictus*, c'est le soleil dont la naissance coïncide avec le solstice d'hiver, c'est-à-dire avec le 25 décembre. Or le culte du soleil était très populaire au IIIe et au IVe siècles, surtout dans le culte mithriaque. Ne serait-ce pas pour faire concurrence à ce culte que l'Eglise romaine aurait choisi le 25 décembre, comme naissance du Christ, l'*Invictus* chrétien, le vrai soleil des âmes ?

Cette conclusion a été adoptée par un certain nombre d'auteurs, notamment Mommsen et Usener.

Cependant ce n'est jusqu'ici qu'une hypothèse.

Mgr Duchesne, dans ses *Origines du Culte chrétien*, en propose une autre, fort ingénieuse, et qui paraît mieux appuyée que la précédente. Elle consiste à mettre en relation la date du 25 décembre avec celle du 25 mars, qui est une date très ancienne, et fixée depuis longtemps comme la date de la passion et de la mort du Christ, aussi bien que celle de l'Annonciation et de la Conception. Je ne vous exposerai pas ici le détail de cette discussion chronologique un peu compliquée. Mais il semble assez naturel, d'après cette thèse, que le 25 décembre dépende de la date du 25 Mars, beaucoup plus que de celle de la naissance *du solis invicti*.

Je pourrais vous citer d'autres exemples, mais je crains de vous fatiguer et je ne veux pas du reste dépasser le temps qui m'est assigné.

Je ne ferai donc ici que résumer.

a) La fête des Collectes. Saint Léon nous parle de cette fête qui a disparu du calendrier, et qui avait pour but d'expier les fêtes païennes *de collectis*. Sermo II, p. 28; sermo IV, p. 32; sermo V, p. 34, et notes de Ballerini.

b) Les IV Temps. Mgr Duchesne propose d'y voir un reste de l'ancienne semaine liturgique de Rome, avec les 3 jours du mer-

credi, vendredi et samedi, fériés avec une solennité spéciale. D. G. Morin pense que cette institution aurait été calquée sur des solennités païennes *rurales* qui ouvraient les 4 saisons : hypothèse contestée par de Waal. En tout cas ici le caractère d'expiation n'est pas douteux.

c) Les *lupercales* sont des fêtes qui avaient lieu en février en l'honneur du dieu Februus et à l'occasion desquelles les païens de Rome se livraient à des démonstrations bruyantes et à des purifications qui duraient plusieurs jours. A la fin du Ve siècle nous voyons un sénateur païen du nom d'Andromaqne prendre la défense de ces fêtes. Le pape Gélase répondit à cette apologie en condamnant les abus et les scandales qui se commettaient à cette occasion. On présente d'ordinaire la fête de la Purification de la Sainte Vierge au 2 février, appelée quelquefois La Chandeleur, comme une substitution aux fêtes des *lupercales* (1). Mais il ne serait pas difficile de prouver que cette fête de la Purification existe déjà au IVe siècle, à Jérusalem, au mois de février, et l'on conviendra qu'en Palestine, elle n'a rien à faire avec les coutumes païennes de Rome.

CONCLUSION

Dans ces différents cas, que je viens de vous exposer, que voyons-nous ? est-ce, comme quelques-uns voudraient le faire croire, le vainqueur qui passe avec armes et bagages dans le camp du vaincu ? Le christianisme après avoir proscrit pendant des siècles le paganisme, n'aurait-il signé avec lui une trève que pour se laisser conquérir par lui ?

Pour nous en tenir, comme le doit faire une sage critique, à des conclusions qui ne dépassent pas les prémisses que nous avons posées, qu'avons-nous constaté dans des cas bien caractéristiques et qui n'ont pas été choisis, je vous l'assure, pour les besoins d'une thèse ?

---

(1) Beugnot, loc., cit. II, p. 273 sq. *Célébration des lupercales.*

L'Eglise en face d'un culte hostile qui cherche à retenir les foules et même à ramener dans ses temples quelques uns des fidèles convertis, l'Eglise commence par prémunir ses enfants contre l'erreur. Quand elle n'y réussit pas, quand une habitude invétérée a fixé une date, un jour de l'année, elle y installe une de ses fêtes, elle détourne à son profit l'attrait de ces réjouissances populaires, elle les baptise, si je puis dire; de fêtes païennes elle fait des fêtes chrétiennes; elle emprunte au culte vaincu la solennité, les pompes extérieures, et tous ces ornements qui n'ont par eux-mêmes aucune signification, pour en faire des trophées du culte chrétien.

Mais, encore une fois, ce n'est là qu'un épisode pacifique d'une lutte séculaire. Au fond, dans sa doctrine, dans son enseignement, dans sa discipline, dans l'ensemble de sa liturgie, l'Eglise reste essentiellement, radicalement hostile au paganisme. Pas de pacte possible entre ces deux ennemis; l'un des deux doit périr.

Toute la morale de cette histoire me semble résumée dans les paroles suivantes d'un Père de l'Eglise.

Un jour Saint Ambroise adressa la réprimande suivante aux fidèles de Milan (1) : « Mes frères, j'ai contre le plus grand nombre d'entre vous un sujet de graves reproches. Je m'adresse à ceux qui après avoir célébré avec nous la naissance du Seigneur, interviennent ensuite dans les fêtes des gentils. Quiconque veut participer aux choses divines ne doit pas se faire l'allié des idoles.

« L'effet des cérémonies païennes est de troubler l'esprit par les vapeurs du vin, de fatiguer le ventre par l'excès de la nourriture, de torturer les membres par la danse et d'occuper tellement l'esprit à des actes de dépravation, que l'on ne peut plus se souvenir de Dieu. Comment est-il possible que vous assistiez avec piété à l'Epiphanie du Seigneur, quand déjà vous avez célébré les Calendes avec toute la dévotion imaginable ? Mes frères, éloignons nous scrupuleusement des solennités et des féries païennes. Quand les gentils sont plongés dans la joie et dans les festins, soyons sobres

(1) Saint Ambroise, T. V., p. 15, l. ; Cf. t. I, p. 432, c.; t. II, p 1094 d. (édit. Paris 1642). Beugnot, *Histoire du paganisme*, I, p. 380, 1835.

et jeûnons, afin qu'ils comprennent que notre abstinence condamne leur voracité ».

Ce que l'on constate encore dans cette lutte, c'est l'extraordinaire vitalité du paganisme, et la résistance qu'il a opposée, surtout à Rome, pendant les deux siècles qui ont suivi l'édit de Constantin. Pour nous qui ne voyons le paganisme que de loin, il nous paraît n'avoir été qu'un édifice vermoulu, destiné à tomber sous quelques coups de pioche. Il n'en est rien.

Il faut étudier cette histoire par le détail, comme l'ont fait les auteurs que j'ai cités, pour savoir ce qu'il fallut de persévérance et d'énergie à l'Eglise et aux empereurs chrétiens dans cette lutte. Beugnot la résume d'un mot que je veux citer en finissant : « on admire les efforts des souverains, des conciles, des papes et des évêques pour détruire une multitude d'usages, de rites et de superstitions répandues dans toute l'Europe par la religion des Romains (t. II. p. 200) ».

A la fin, l'un des deux champions fut terrassé. Le paganisme romain est bien mort. Si l'on veut, ce n'est plus, comme religion, qu'une langue morte, que l'on étudie avec intérêt, mais qui n'est plus parlée par personne et dont nous retenons encore quelques vocables.

Et n'est-il pas curieux que ces souvenirs qui ont surnagé n'aient été sauvés que parce que l'Eglise les a adoptés ? Qui donc penserait au 25 décembre, au 1er janvier, au 22 février, au 25 avril, au 1er août, si l'Eglise, à ces mêmes jours, n'avait établi quelques-unes de ses fêtes ?

Ironie des choses, c'est la liturgie chrétienne qui a entouré dans ses bandelettes quelques unes de ces reliques du passé, et l'a empêché ainsi de mourir tout entier.

Enfin, comme la majorité de l'auditoire est composée de missionnaires, ou de personnes qui s'intéressent aux missions, on me permettra peut-être de tirer de tout ceci une conclusion pratique.

La situation du Christianisme dans certains pays de missions,

présente des analogies avec celle du Christianisme dans l'empire romain.

Le Christianisme s'est rencontré alors avec le paganisme, avec le fétichisme, ou avec le mysticisme plus subtil et plus troublant des religions orientales.

Quelle a été l'attitude du christianisme, quel a été le *modus vivendi* établi entre lui et ces religions?

Un certain nombre de mythologues nous disent que le christianisme, à ce contact malsain, s'est altéré, qu'il s'est laissé pénétrer d'éléments hétérogènes, que sa pureté native en a été souillée.

Nous avons dit ce qu'il fallait penser de ce reproche.

Sur le terrain liturgique, je crois l'avoir montré pour un certain nombre de cas, le Christianisme est resté lui-même, il n'a abordé le paganisme que pour supprimer ses fêtes et les remplacer par des fêtes chrétiennes.

Je finis sur une parole d'espérance.

Le Christianisme même au IVe et au Ve siècles, à Rome surtout, forme une infime minorité.

Les préfets, les sénateurs, la classe cultivée, les patriciens, restaient obstinément attachés au paganisme.

Or, vous le savez, le Christianisme a vaincu. Si bien que le paganisme romain n'est plus qu'un nom, une lettre morte.

Ce sont les papes, les évêques, les clercs de tout degré, les moines, qui ont opéré ce miracle.

Espérons que dans ces grandes contrées de l'Australie, de l'Afrique, du Congo, des Indes, dans toutes nos missions en un mot, le même succès récompensera les efforts et le zèle de nos chers missionnaires.

BIBLIOGRAPHIE

Voici un court aperçu sur la bibliographie des origines du Christianisme et des influences païennes :

Dupuis, *Origine de tous les cultes*, 1794;

Richter, *Das Christentum und die ältesten Religionen des Orients,* 1819;

Bunsen, *The hidden Wisdom of Christ,* 1875;

— *The Angel-Messiah of Buddhists, Essens and Christians,* 1880;

E. Havet, *Le Christianisme et ses origines,* 1872, 1884;

Lillie, *Buddhism in Christendom, or Jesus The Essene,* 1887;

Steck, *Der Einfluss des Buddhismus auf das Christentum,* 1892;

Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum,* 1894;

Wobermin, *Religions geschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen,* 1896;

Moffat, *Zoroastrianism and Primitive Christianity,* dans *Hibbert Journal,* 1902-1903, I, p. 763 sq.;

Soltau, *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche,* 1906;

Van den Bergh van Eysingo, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen,* 1909;

Robertson, *Christianity and Mythology,* 1900;

— *Die Evangelien-mythen,* 1910;

— *Pagan Christs, Studies in comparative Hierology,* 1911.

Bousset, *Christentum in Mysterienreligion,* dans *Theolog. Rundschau,* 1912, p. 41 sq.;

Kalthoff, *Die Entstehung des Christentums,* 1904;

A. Bauer, *Vom Griechentum zum Christentum,* 1910;

Jacoby, *Die antiken Mysterienreligionen u. das Christentum,* 1910 (1).

(1) Voyez une bibliographie plus complète dans Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments*, 1908, traduit en anglais sous ce titre : *Primitive Christianity and its non-Jewish Sources*, Edinburgh, 1912, 8°, p. 5 et suiv.

TROISIÈME SECTION

PARTIE SPÉCIALE

(Suite)

II^e^ SUJET

L'Islam

THE PREHISTORY OF ISLAM

BY

Edmond POWER, S. J.,
D. Litt. Orient. (Beyrouth) (1).

That our first lecture on Mohammedanism should be an inquiry into the prehistory of Islam needs little explanation or apology. We wish to study a great man and a great achievement ; and even the greatest of men are largely dependent on circumstances, while achievements destined to be durable presuppose a certain preparation. What were the circumstances that helped and hindered Mohammed in his work ? How far were the Arabs prepared to adopt the new religion he brought them ? To answer these questions, we must make ourselves acquainted with the religious, and, to some extent, the social and political condition of Arabia in the sixth century of our era. There are two reasons which render this preparatory study specially important. In the first place, the founder of Islam was not a creative genius. His originality consisted only in the manner in which he selected elements from the various religions then represented in Arabia and combined them into one whole. The religions of Arabia at the end of the sixth century are thus the sources of Islam, and for that reason cannot be neglected by us. Again, the union in a common faith of irreligious and disunited Arabs, the rapid conquests and marvellous expansion of Islam call for an explanation. They have been attributed by Christian apologists to the might of the sword, by Moslem apologists to a

---

(1) Cette conférence a été publiée dans les *Studies* (Dublin), vol. II, n° 7, sept. 1913.

special intervention of divine Providence on behalf of the new religions. From a scientific point of view, however, a study of the state of Arabia when Mohammed first appeared there is absolutely indispensable if we would arrive at a correct estimate of the causes of his wonderful success.

Arabia, at the time of which we write, had come into contact with the Greeks on the north, with the Persians on the east, and with the Abyssinians on the south-west. About 500 A.D., the Byzantine monarchs had established on the northern frontier an Arab principality ruled over by a native dynasty, the Ghassanides, (1) whose headquarters were usually at Jabya, a kind of armed camp situated at a day's journey to the south-east of Damascus. The Ghassanides extended Greek influence into the interior, saved Syria from the incursions of the nomads, and, as Arab vassals of Greece, undertook to deal with the Arab vassals of Persia in the almost continuous warfare between the two great empires. In 583 A.D., the Ghassanides got into difficulties with their suzerain, but the state continued to support the Byzantine monarchy until it was put an end to by the Persian invasion of 613-614 A.D. We do not know if Heraclius, when he conquered the Persians in 629 A.D., reinstated his Arab vassals. If so, they could not have at once recovered their former influence over the neighbouring tribes, and been in a position to stem the tide of Moslem invasion. The Ghassanide monarchs were all Christians and very zealous in the cause of Monophysism (2). Their Christianity was thus unorthodox, and was associated with the idea of foreign dominion. Such as it was, it diffused itself among their southern neighbours, the tribes of Bahra, Quda^{c}a, Kalb.

What the Ghassanides were to the Greeks on the north, the Lachmides were to the Persians on the north-east — vassal princes

(1) Th. Nöldeke, *Die Ghassanidischen Fürsten aus dem Hause Gafna's* in Abhandlungen der Kgl. Ak. der Wiss. zu Berlin phil. hist. Kl., pp. 1-62. 1887.

(2) L. Duchesne, *The Churches Separated from Rome* (Eglises Séparées trans. A. H. Mathew), London, 1907, pp. 210-219.

of a buffer state (1). Already in 400 A.D. we find them reigning at Hira, a town situated to the south of ancient Babylon on the borders of the great desert. The last of them, Nu'man III., was deposed and executed by his Persian suzerain about the year 602 A.D. He was succeeded by a Tayyite Christian, Iyas b. Kabisa, who, however, had a Persian official to watch over him. On his death, Hira became a Persian province. The Persians were soon to discover their fatal mistake in not continuing to govern Arabs by Arabs when they sustained a crushing defeat from the nomad army of the Bakr tribes at the battle of Dhu Qar about 610 A.D. This victory roused the self-consciousness of the Arabs, and showed them the real weakness of the rich Persian empire. It will help us to realise its significance for the history of Islam if we consider that Moslem theologians felt bound to attribute it to the prayers and merits of their still undeclared prophet, and that the invasion of Persia, twenty years later, was not only led, but even initiated without any authorisation from headquarters, by the chief of the same Arab tribe that took the lead in the battle of Dhu Qar (2).

With the sole exception of Nu'man III., who was converted to Christianity about six years before his death, the Lachmides seem to have been all pagans. Christianity, being the Byzantine state religion, was looked on with evil eyes by the Persian monarchs. Al-Mundhir III., who reigned at Hira during the first half of the sixth century, sacrificed to the goddess Uzza 400 Christian nuns, as well as the son of the Ghassanide monarch, who was brother to his own wife, Hind. This Hind was a devout Ghristian, and possibly converted her son Amr, though there are good reasons for believing him to have been a pagan. But, if the princes of Hira and some of its inhabitants were pagans, the influential families were

(1) G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira* Leipzig, 1899, especially pp. 18-28, 139-143. Duchesne l. c.

(2) Cf. Rothstein, l.c., p. 123, Caetani, *Annali dell'Islam*, I. 238, Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I , 103, on the importance of this battle.

Christian. These families belonged to different tribes, *e. g.*, that of Abi b. Zaid to Tamim, that of the Banu Marina to Lahm, that of the Banu Marina to Lahm, that of the Banu Bukaila to Azd, yet all, settling in the same town, bore the generic and specifically religions name *Ibad,* servants or worshippers (of the one true God). Thus we find what is generally looked upon as the most original feature of Islam, the religious bond superseding the tribal bond, existing already among the Christians of Hira as the natural result of the adoption of a common religion and a settled mode of life. Hira had bishops from 400 A.D. onwards, sometimes two simultaneously when Monophysism vainly strove with Nestorianism for the mastery. The Christianity of Eastern Arabia had its centre in Hira, but was not confined to it. Christian were the tribes of Taghlib and Iyad in the north, and, in varying degrees, some of the sub-tribes of Bakr ibn Wa'il in the south like the Banu Shaiban and the Banu Hanifa of Yamama. Christian were the Banu Abd-al-Qais of Bahrein. There were five bishoprics about the shores of the Persian gulf. Christianity had reached the Tayy in northern and the Tamim in southern Nejd.

The ancient kingdom of Saba (1) in South Arabia, a most important trading centre, had early but vainly attracted the cupidity of the Romans. It seems to have been temporarily occupied by the Abyssinians shortly after 300 A.D., but the conquest was of short duration. In the fourth century Judaism and Christianity began their struggle for dominion in Saba. The emperor Constantius sent thither about 356 A.D. an embassy laden with rich presents to obtain liberty of Christian worship for Roman merchants and newly-converted natives. The Sabaean monarch, though he did not change his faith, had three churches erected at his own expense for his Christian subjects. An inscription, dated 378 A.D., gives reason to

(1) Cf. H. Grimme. *Die Weltgeschichtliche Beleutung Arabiens, Mohammed*, Münster, 1904, esp. pp. 37 sq. E. Glaser. *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib* in MVAG, Berlin, 1897. M. Hartmann, *Die Arabische Frage*, Leipzig, 1909. L. Duchesne op. cit. pp. 189-210.

think that the king of that period was a monotheist. Whether or not the Jews influenced the religious opinions of this prince, they seem, at all events, in the following century, to have attached the ruling dynasty to their faith. M. Hartmann supposes the favour shown to Judaism to have been originally decided by commercial and economical considerations. The monarchs required the support of the Jewish tradesmen and financiers in their struggle with the nobles. In an inscription, dated 450 A.D. Sharahbil Ya'fur appeals to the « help and grace of God, Lord of heaven and earth, » and to the « might and help of the All-merciful » *Rahmanan,* a Jewish word. His son, Sharahbil Yakkuf, who also speaks of the « All-merciful » in an inscription of 467 A.D., is declared by the Arabic writers to have been a Jew. A chronicle of saints in the British Museum gives the name of a Christian martyr, Arkir, who was put to death by this monarch at the instigation of his counsellors the Rabbis (1). We should probably locate between these two Jewish or judaizing princes a certain Abd-al-Qulal who is said to have been a Christian, but in secret. From about 510-525 an undoubted Jewish monarch, Joseph Dhu Nuwas, ruled in Saba. He organised a very bitter persecution of Christians, apparently for political motives, as he was allied with Persia, and wished to check Roman and Abyssinian influence, which was a constant menace to South Arabian independence. His massacres of Christians at Zafar and Nejran seem to have followed other persecuting measures, and are sufficiently notorious to need no more than a passing mention. Punishment came swiftly in the shape of an Abyssinian invasion supported by a Byzantine fleet. Dhu Nuwas lost his crown and his life and Yemen became an Abssinian dependency in 525 A.D. Under Ethiopian protection, Cristianity flourished exeedingly in South Arabia until about 570 A.D., when a Persian expedition put an end to the sway of the Ethiopians, and installed a native prince, Saif, as a Persian vassal. When he perished soon after, the victim of an

(1) See Jewish Encyclopædia, s.v. Saba.

Abyssinian reaction, the Chosroes sent over another expedition under his general, Wahriz, who massacred all the Abyssinians and ruled Yemen as a Persian province. South Arabia remained in this position until the Moslem invasion. Christianity must have greatly suffered by the change of rulers. Ultimately professed in South Arabia under the Monophysite form adhered to by the Abyssinians, it had there many obstacles to contend with, attachment of the Sabaeans to their native religion, wealth and influence of the Jews, the sentiment of national independence, hatred of Byzantium and Ethiopia, and sympathy with Persia. Its chief centres were in the towns of Aden, Zafar, San'a and Nejran.

The Hijaz, with its three important cities of Mecca, Medina and Taif, and the elevated and fertile Nejd, the paradise of the Arabian poets, had never been subject to a foreign potentate, and were rendered by their geographical position least amenable to foreign religious influences. Central Arabia was thus the real centre of Arabian nationalism and Arabian heathenism. Yet, even here foreign creeds had found an entrance. The Jews, in the great exodus which followed the destruction of the second temple, coming gradually further south, had settled in the fruitful oases of Taima and Fadak and Khaibar and Wadi-l-Qura, and finally Medina, where they first formed the ruling class, but subsequently relapsed into a more or less subordinate position of alliance with the pagan Arabs. (1) There was a Jewish colony also at Taif. Of Christians at Medina, Abu Amir, surnamed the Monk, who opposed Mohammed at Uhud, was scarcely au isolated specimen. The subsequent Moslem cemetery there, called *Ad-dair*, « the monastery, » bears witness to ancient Christianity, (2) as also does the poet, Hassan b. Thabit, when he tells us that « the Christians

(1) H. Hischfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine* in R. E. J. VII., 167 sq. X., 10 sq. J. Wellhausen in *Reste Arabischen Heidentums*, 2nd ed., pp. 197 sq. Leszynsky *Die Juden in Arabien*, Berlin, 1910 (on which cf. A. J. Wensinck in *Der Islam* II., 3, p. 288-9).

(2) Lyall, *Ancient Arabian Poetry*, p. 52.

and the Jews of Yathrib (Medina) rejoiced when he (Mohammed) was put away in the hollow of the tomb » (1). We are told that Christianity at Mecca boasted such distinguished adherents as Mohammed's own son-in-law, who was the son of his great enemy, Abu Lahab, Waraqa, who was cousin to his first wife, Khadija, and the son of the great Meccan chief, Abu Sufyan (2). We hear, too, of some Ghassanide Christians who had settled there under the protection of Mohammed's maternal relatives, the Banu Zuhra (3). There were, moreover, at Mecca, Medina, and Taif certain eclectics, half-Jew, half-Christian monotheists, called Hanifs (4). Before inquiring into the tenets of these individuals, whose name, at least, Mohammed adopted for himself and his followers, and, before examining more closely the influence exercised by Christianity and Judaism on the religious life of the Arabs, we must first give some account of Arabian heathenism.

The religion of the heathen Arabs (5) before Islam was a form of fetichism interspersed with isolated traces of nature worship. The divinities were worshipped under the form of blocks of wood, or, more generally, stone, which were, for the most part, neither confined within temples nor fashioned into anything like human shape. In the neighbourhood of the fetish was a tree for ex-votos and a well for sacrificial and other purposes, and all around was a sacred enclosure in which pastured animals sacred to the god. The cult usually assumed three forms, sacrifice, procession and divination. When the victim, sheep, ox or camel, had been slain, the

(1) The suggestion in Nöldeke's *Delectus Carminum Arabicorum*, p. 74, note, that by « Christians » Pseudo-Muslims may be meant, is not very convincing. A Medinetan Christian, Habib, refused Mohammed a loan of raiment, *Musnad III.*, 244 (cited by Margoliouth *Mohammed, etc.* 237).

(2) Cf. Lammens, *Mahomet fut-il sincère ?* in *Recherches de Science Religieuse*, 1911, Jan.-Fev., p. 50 n. 4, p. 51 n. 3.

(3) Azraki, 466, cited by Margoliouth op. cit., p. 39.

(4) Cf. especially Lyall, *The Words Hanif and Muslim* J. R. A. S., 1903, pp. 771-784.

(5) Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2nd ed., Berlin, 1897. Nöldeke, *Ancient Arabs* in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics, I., pp. 659-673.

blood was poured on the stone or into a hole in the earth for the deity, while the flesh was eaten by the worshippers in the sacrificial banquet that followed. The procession consisted in making the round of the sanctuary seven times, either naked or in borrowed garb, and uttering loud cries. This ceremony was gone through in cases of special need. Divination was generally practised by means of arrows, which were drawn at haphazard, and bore an inscription forbidding, postponing or permitting the line of action on which the deity was being consulted. There were, moreover, *kahins* or sooth-sayers who were supposed to receive their information from familiar spirits. Mohammed raised this conception to a higher level. « But if he had not before him the example of the heathen *kahin*, » says Nöldeke, « it is hard to believe that any such idea would have entered his mind. » The most important of the divinities were the Meccan god, Hobal, a Syrian importation, and probably indentified with Allah, and the three goddesses, Al-Lat, Al-Uzza and Manat, who were thought by the Meccans, if we would believe Mohammed, to be the daughters of Allah, and whose shrines were located at Tail, Nakhla (a little to the south of Mecca), and Hudhail (also near Mecca), respectively. But, in whatever light these and other minor deities were regarded, the Arabs of Mohammed's time, and quite especially the Meccans, distinctly recognised the supremacy of Allah. According to the Koran (1), to Him men turned in their distress, Him they recognised as Creator and Supreme Provider, in His name solemn oaths were sworn, to Him was a special portion assigned distinct from that of the other deities. The crime of the Meccans was to worship other gods besides Allah, to associate other gods with Allah, and they alleged that Allah had never forbidden them to do so. « Had not Mohammed », says Nöldeke, « been accustomed from his youth to the idea of Allah as the Supreme God, in particular of Mecca, it may well be

(1) Cf. D. B. Macdonald, article *Allah* in Encyclopædia of Islam, V., 302.

doubted whether he would ever have come forward as the preacher of Monotheism ».

The Arabic year had four sacred months, one in spring and three in autumn. During these wars were forbidden, fairs were held, and finally the great pilgrimage took place. The most important of the fairs was that held at Ukaz, in the neighbourhood of Mecca. People came there from all parts of the peninsula. There was buying and selling, declamation of verses by the most celebrated poets, sowing of strife and mending of quarrels, public proclamations that interested all the Arabs, like the regulation of the calendar for the ensuing year. If the fair recalled to the Arabs their common nationality, the pilgrimage, that followed it, reminded them that they had a common religion. On the seventh of *Dhu-l-Hijja*, « pilgrimage-month, » the pilgrims, who had to be dressed in the *ihram*, a simple white robe, and to remain unshaved, unwashed, unsheltered, during their pilgrimage, assembled at Arafa, a high hill about twenty kilometres due east of Mecca. At the approach of sunset, to the glare of lighted torches, and with loud cries of *labbaika* », at thy service », they began the race on foot or on camels to Muzdalifa, six or seven kilometres distant in the Meccan direction. Thence, after a sleepless night, they proceeded at sunrise to Mina, midway between Muzdalifa and Mecca, casting pebbles on three heaps of stones they passed on the way. At Mina, beasts were sacrificed, their flesh consumed, or given to the poor, or preserved for future use, while pilgrims cut their hair and nails, a sign that the festival was ended. Though the pilgrimage, which seems to have combined what was originally a form of solar worship with other devotional elements, had at first nothing to do with Mecca, yet to it, without doubt, that city largely owed its commercial and religious significance. Meccans presided over the ceremonies as soon as the pilgrims entered their sacred territory. They showed considerable, but by no means disinterested, hospitality towards the annual fair which followed. No wonder, then, that the cult of the Meccan sanctuary, the race between Safa and Marwa, the procession round

the Ka'ba, the kissing of the black stone, became associated with the pilgrimage, and form an essential part of it in Islam. The repulse ot the Abyssinian Viceroy, Abraha, whose invasion of the Hijaz about 550 A.D. was ascribed to religious motives, gave the pagan Arabs a more exalted idea of the sanctity of their city and the power of its god. And we find even Adi b. Zaid, the Christian poet of distant Hira, swearing « by the Lord of Mecca and the Cross ».

Whatever may be said in general of the fervour or lukewarmness of Arabs in religious matters, it is quite certain that the heathens of Mohammed's time were little attached to the low type of religion they professed. « To suppose », says Nöldeke, « that the Arabs fought against the Prophet *on behalf of their religion* would be a mistake. Among his opponents no trace of heathen fanaticism appears ». What vexed the Meccans from a sentimental point of view was the attack on their ancestors Mohammed's teaching implied. Clan-feeling took the place of religious sentiment among the pagan Arabs, and it was with this, as well as with the all-powerful consideration of self-interest, that Mohammed had to reckon.

The following passage of Wellhausen is very instructive in this respect (1) : « How little the Arabs took their cult to heart may be seen especially from the downfall of heathenism after the conversion of the masses to Islam. This downfall has nowhere the note of tragedy, but frequently that of scurrility. The passage to Islam is far more matter of politics than of religion. The chiefs come in the year 9 A.H. to Medina, negotiate with Mohammed, and come to terms in the name of theirf ollowers. The tribes follow in a body without more ado; everything goes on quite smoothly, even where difficulties are feared, as in Taif. The falling away after Mohammed's death has purely political motives; it is not a relapse into heathenism, to their old gods the rebels desire in no sense to return. Heathenism is

(1) *Reste Arabischen Heidentums*, p. 220-221.

superstition in the proper sense of the Latin word. Any strength it still has lies in the *pietas,* that is, the feeling of fellowship which unites the members of the clan not only with one another, but with their ancestors. People fear to abandon the customary usage of the country held holy by their sires, and are scandalised at blasphemies against the ancient and common faith. Individuals do not willingly become converts even when convinced by Islam; the clan must accompany them. Mohammed's following consists in great part of persons without home or kin, nay, even of outlaws and deserters. On the other hand, when an individual goes over alone to the new religion, we see his clan, that has remained heathen, taking sides with him when he is assailed, and according a higher position, a holier regard to the consideration of fellowship in blood than to that of difference in religion ».

The clan-feeling did much to pervert the moral sense of the Arabs (1). « For am not I but one of Ghaziyah ? » says a poet, « and if they err I err with my house; and if Ghaziyah go right so I ». Except fidelity to strangers who had made contracts with them, or sought their protection — and these were under Allah's care — the Bedouins recognised no obligation towards those outside their clan, but robbed and murdered as opportunity offered. It is to the sense of fellowship with the departed members of the clan that the desire of vengeance, so typical of the Arabs, seems chiefly due. There was an ancient belief that the souls of those slain unavenged flew about the grave at night in the form of owls crying, « Give me to drink ». Only when the blood of vengeance was shed was the thirst of the owl quenched, and did he cease to cry. Arabs are reproached by a poet because « malice with loving kindness they requite ». The avowed practice was to regard both good and evil as a loan, to return evil for evil and good for good, nay, even to

(1) Cf. especially Goldziher, *Muhammedanische Studien* I. 1-39. Lyall, *Ancient Arabic Poetry.* Nicholson, *A Literary History of the Arabs,* London, 1907, pp. 1-179.

forestall the aggressor. Mohammed's great achivement was to substitute religious community for clan, the fear of Allah for devotion to one's kinsmen. But, from the point of view of moral obligation, he made Islam little different from an enlarged clan. It bore the same relation to outsiders as the clan did. Their lives and properties were not safe, nor their own, until and except in so far as they were guaranteed by contract and protection. And even within Islam, if forgiveness of injuries was counselled, the *lex talionis* was retained.

« The tribal constitution was essentially democratic, authority being vested in a council of elders, whose pre-eminence was freely admitted by their fellows, and who were generally the heads of the most famous houses, the most wealthy men, and the most renowned warriors (1).» Instead of this, Mohammed was to institute a theocracy with one supreme ruler, who, as God's vicegerent, had absolute authority, and who collected tribute from all his subjects. This restraint on their liberty was what galled the Bedouins most, and was the real cause of their revolt after Mohammed's death. They especially objected to paying tribute.

Religion for the Arabs could not be dissociated from material gain. It was the socialistic tendency of Mohammed's religious teaching that excited the opposition of the Meccan merchants fearing for their wealth. Only when Islam became the religion of the successful party they withdrew their opposition and rallied to it. How very materialistic the self-interest of the Arabs was we may learn from the poet Tarafa, who expressed the sentiment of the mass of his fellows when he said, « Save only for three things in which noble youth take delight, I care not how soon rises o'er me the coronach loud ». These three things, which alone made life worth living, were war, wine, and woman. Even the very virtues of the Arabs were not disinterested. Their proverbial hospitality seems to have flown more from a desire of renown than from any

(1) Lyall, l.c p. 37.

natural tenderness. « My father », said the daughter of Hatim at-Tayy to Mohammed, « was wont to free the captive, and protect those near and dear to him, and entertain the guest, and satisfy the hungry, and console the afflicted, and give food and greeting to all; and never did he turn away any who sought a boon ». « The true believer », replied Mohammed, is such as thou hast described. Had thy father been an Islamite, verily we should have said, 'God have mercy upon him' ». Hatim and other great men were extravagantly hospitable to poets for the avowed purpose of obtaining panegyrics that would make them famous all over Arabia.

The virtues most highly prized by the Arabs, and in the possession of which their poets were wont to glory, were bravery in battle, patience in misfortune, persistance in revenge, protection of the weak, and defiance of the strong. The following verses from the *muallaqa* of Amr b. Kulthum, at once spirited and extravagant, are a good expression of Arabic ideals.

Wot not, when our tents rise along the valleys,
The men of every clan
That we give death to those who durst attempt us,
To friends what food we can,
That staunchly we maintain a cause we cherish,
Camp where we choose to ride,
Nor will we aught of peace when we are angered
Till we are satisfied,
We keep our vassals safe and sound, but rebels
We soon bring to their knees,
And if we reach a well we drink pure water,
Others the muddy lees,
Ours is the earth and all thereon; when we strike
There needs no second blow.
Kings lay before the new-weaned boy of Taghlib
Their heads in homage low.

We are called oppressors being none, but shortly
A true name shall it be !
We have so filled the earh 'tis narrow for us
And with ou ships the sea. (1)

If such, then, be the characteristics of the Arabs, as Goldziher has described them to us in his *Muhammedanische Studien*, irreligious spirit, blind attachment to clan and tradition, blunted moral sense, love of liberty, self-interest, materialism, pagan ideals, we are faced with the problem as to how Arabia ever came to produce or to accept so earnest and exacting a religion as Islam. It is true that the great mass of the Arabs who became Moslems were never more than superficially converted, but it is an exaggeration to affirm that Islam only became really religious when non-Arabs embraced it. A solution is to be found partly in the fact that the picture drawn represents primarily the nomad rather than the settled Arab, partly in the influence already exerted by the Jewish and Christian religions in Arabia. In this respect Hartmann's corrective of Goldziher and Caetani deserves attention. (2) « The nonobservation, » he tells hus, « of these gradations, that is, half-nomads, half-settlers etc., nay, even of the fundamental opposition between wanderers and settlers, leads to a generalising such as we find in Goldziher's article, 'Muruwwa und Din' (M.S.1-39), so rich in individual indications of interest. It is not permissible to define Mohammed's position without considering the variety of the social groups that confronted him. If Goldziher has proved that the Bedouin conception of life stood in the rudest opposition to the new religion (which, indeed. so far as I know, nobody has ever doubted), it has been in no wise demonstrated that the same holds good for the Meccans. The contrary is proved by facts : Mohammed would never have found among Bedouins the following which made it possible for him to achieve his purpose; only by

(1) Nicholson, l.c., p. 110.
(2) *Die Arabische Frage*, p. 453, note.

people, who had given up part of the Bedouin character, could he have been understood. In other words, Meccans and Bedouins are two sorts of persons, of which both may be called Arabs, but only one displays the qualities which Goldziher represents as Arabic in general. Caetani's declaration (I. 1-2), that in these pages of Goldziher the arguments against Sprenger's « errors » (L.L.M. I. 13-134) are put together in masterly fashion, is a complete misunderstandung of the investigations of both scholars; these are in no sense connected, for Goldziher contributes materials exclusively intended to illustrate heathen conceptions, Sprenger treats of the conditions which Mohammed's teaching found already existing among those inhabitants of Arabia, who, in contrast to the Bedouins, occupied themselves with religious matters. That such there were Sprenger has brilliantly proved. Whether he is right in all details, especially in his construction of Christian sects and their influence at Mecca, is another matter. It must be granted, at all events, that, among the half-settled occupants of the numerous larger and smaller oases of North Arabia, including Arabia Provincia, there was a great number of Christians, and it would be strange had not these, so out of contact with the stricter ecclesiastical discipline of the Roman Empire, followed the inclination towards a particular development with regard to dogma and visionary contemplation. » Settled Arabs, then, are more far-seeing in their views, more dîsposed to combine under individual leadership, more inclined towards religion than nomad Arabs. « Similarly at the present time, » Nöldeke tells us, « Bedawin, who are lukewarm about religion, no sooner adopt a settled mode of life than they become transformed into bigoted Mohammedans. » (1) Thus from the point of view of Arabic character alone, Mohammed's early successes at Mecca and Medina are not wholly inexplicable.

But what most of all prepared the Arabs for Islam was the diffu-

(1) Article *Ancient Arabs* in Hastings' E. R. E. I, 659.

sion of Jewish and Christian ideas all over the peninsula (1). The Jews were only to be found in groups and among the settled Arabs. They were chiefly manufacturers, traders, moneylenders. Considerably looked down on by the Arabs, they made no converts — except in South Arabia. The Christians were more scattered. They had, as we have seen, their large centres in cities like Hira and Nejran, but were also to be found isolated, as at Mecca and Medina and among the Bedouin tribes. That a tribe should be entirely Christian was the exception rather than the rule. Half of the Banu-l-Harith of Nejran were pagans and other tribes, like Tamim, had a much smaller sprinkling of Christians. If Christian ideals were very widely diffused, Christianity itself was not very solidly established, and must often have assumed a rather debased form. Bearing in mind the distinction already laid down between Bedouins and settled Arabs, we should expect to find the best Christians among the Nestorians of Hira and the Monophysites of Nejran, and the latter certainly proved their worth by the supreme test of martyrdom. The very zeal evinced by the Ghassanides for Monophysism shows at least that they took their religion to heart. The Christian teaching on marriage must have been found particularly difficult. There are isolated cases of Christiam Arabs divorcing their wives. Nu'man III., the Lachmide monarch, converted only a few years before his death, was a polygamist. The same is probably true of at least one of the Ghassanide princes. The sanctity of the matrimonial state had to be specially insisted on in Nejran.

But, in truth, we know little about Arabian Christianity. When Christian poets seem to uphold pagan ideals of war and vengeance, it is not always safe to conclude that they are expressing their personal convictions owing to the artificiality and stereotyped character of Arabian poetry. The taunting allusion of a pagan poet

---

(1) Cf. the works of Wellhausen, Nöldeke, Hartmann, Lyall, Röthstein, Nicholson, Hirschfeld, etc., already cited.

to « Christian spears not stained with blood » shows that Christianity made for peace. Nor should we believe the exaggerated and biassed declarations of Moslems, when they tell us, for instance, that the Christianity of the Taghlibites consisted solely in wine-drinking (1). Though there was, indeed, a certain connection between Christianity and wine. To the Arabs who sought their wares, the Christian wine merchants of Hira and elsewhere imparted also their religious ideas, and many a Christian tale and legend was related in the taverns.

The feature of Christianity that most influenced the Arabs was its other-worldliness. Hermits like St. Hilarion of Gaza in the fourth century, St. Euthymius of Pharan and St. Simeon Stylites of Northern Syria in the fifth, produced by their holy and self-denying lives a wonderful effect on the children of the desert, and wrought many conversions. Pre-Islamic poets often refer to the lamps that lighted in the night the prayerful vigils of the solitaries. We are told that Qais, son of Zuhair, chief of the tribe of Abs, at the end of the famous forty years' war waged between Abs and Dhubyan, became a Christian monk in Oman. Adi b. Zaid, the king-maker of Hira, secretary and interpreter of Arabic affairs at the Persian court, shows the character of his Christianity in his verses when he sings of the races that have passed away, and declares that his own turn and that of his hearers will soon arrive. The verses of Quss b. Saᶜida, Bishop of Nejran, have a similar refrain. And this serious note inviting to reflection manifests itself at times in verses so pronouncedly pagan as those of Imru-l-Qais and Amr b. Kulthum (2).

But Christian influence went still further. « It is remarkable, » says Sir Charles Lyall, (3) « that in the works of four of the most

(1) Cf. H. Lammens in *Journal Asiatique*, 1894, Juillet-Août, p. 107 sq. on Taghlibite Christianity.

(2) Amr says in his Muallaka, « Many a cup at Baalbek and Damascus and Qasirin I've drained. Howbeit we, ordained to death, shall one day meet death to us ordained » (Nicholson), l.c. p. 110.

(3) Op. cit. p. 93.

prominent Arabian poets of the Prae-islamic time — an-Nabigah, Zuhair, al-Aʿsha, and Labid — we find expressions which show that they, at least, if not the wild wanderers of the desert, knew very well what a spiritual religion meant. » Of these, an-Nabigah, who frequented the courts of the Lachmides and Ghassanides, says of the latter, « their land is a sacred land, their religion is upright, and they hope only the life to come ». Al-Aʿsha was very intimate with the Christian chiefs of Nejran and with Haudhah, son of Ali, Christian chief of the Banu Hanifah, the most powerful man of his day in Central Arabia. The poet praises Haudhah for his generosity in redeeming from death a hundred captives of Tamim, as an Easter offering before God, in the following verses : —

And there he loosed from their bonds a hundred out of their pain,
from all on that happy dawn he flung their fetters away.
These were his offering meet that Easter morning, with these
he came before God in hope to win the meed of His love.

We find Zuhair attacking war in general, blaming blood-vengeance, praising peace-makers and appealing to the judgment after death.

It boots not to hide from God aught evil within your breasts :
it will not be hid. What man would hold back from God He knows.
It may be its meed comes late : in the Book is the wrong set down
for the Reckoning Day ; it may be that vengeance is swift and stern.

Labid was, however, the most religiously minded of the four, as the following verses testify : —

Yes, the righteous shall keep the way of the righteous
and to God turn the steps of all that abideth :
But to God ye return, ye too ; with Him only
rest the issues of things and all that they gather.

All that is in His Book of Knowledge is reckoned,
and before Him revealed lies all that is hidden :
Both the day when His gifts of goodness on those whom
He exalts are as palms full-freighted with sweetness,
Young and burdened with fruit, their heads bowed with clusters,
swelled to bursting, the tallest e'en as the lesser ;
And the day when avails the sin-spotted only
prayer for pardon and grace to lead him to mercy,
And the good deed he wrought to witness before him,
and the pity of Him who is compassion.
Yea, a place in the shade the best to abide in
and a heart still and stead-fast, right-walking, honest. (1)

Far more significant, however, for the propagation of Jewish and Christian ideas is the religious poetry of Umayya b. Abi-s-Salt, and far more important as a preparation of Islam the Hanif movement, in which he played a prominent part.

While Mohammed was called a Sabian by his adversaries, he himself assumed the name of Hanif. The Sabians are not to be confounded with the Sabaeans or natives of Saba in South Arabia, (2) nor with the worshippers of the heavenly bodies at Harran, who, two centuries later, cleverly avoided persecution by declaring themselves adherents of the Sabian religion permitted by the Koran. They are generally, and we think correctly, identified with the still extant Mandæans, (3) a gnostic sect possessing sacred books, and professing a syncretistic form of worship, in which some Jewish and Christian elements combine with Magianism and Chaldean paganism. This sect, now confined to Southern Mesopotamia, was probably more widely diffused in

(1) This rendering of Labid's verses and the preceding ones of those of Al-Acsha and Zuhair are by Sir C. J. Lyall.

(2) Grimme upholds this view, op. cit., pp. 49-53, but his arguments are not convincing.

(3) Brandt, *Elchasai*, Leipzig, 1912, p. 144, is against a complete indentification and gives well the arguments for and against.

Mohammed's time and its similarity with Islam consisted chiefly, no doubt, in the ritual ablutions so characteristic of both religions, and from which the Sabians (Baptists) got their name. (1)

According to the Arabic biographers of Mohammed, there appeared at Mecca, Medina, and Taif, shortly before the preaching of the Koran began, certain individuals represented as seekers after the true religion, and called Hanifs. Some of the so-called Hanifs are otherwise known to be Christians, most of them subsequently became Christians, one or two became Moslems, and two of the most important, Zaid b. Amr of Mecca, and Umayya b. Abi-s-Salt of Taif, lived and died Hanifs. We may take the two last as specimens. Ibn Ishaq tells us that Zaid « withdrew from the worship of idols, abstained from eating that which had died of itself, from blood and from things sacrificed to idols, forbade the burying alive of female infants, and proclaimed that he worshipped the Lord of Abraham. » (2) Umayya, according to the Kitab-al-Aghani, had inspected and read the scriptures, wore sack-cloth as a mark of devotion, held wine to be unlawful, was inclined to disbelieve in idols, and earnestly sought the true religion. An important feature of the Hanifs' protest against idolatry was the refusal to honour the Black Stone in the Meccan Kaʿba. It is hard to suppose that, if the Meccan Hanifs were merely an invention of Moslems, who wished to find precursors to Mohammed, they would be represented as opposing the very form of idolatry which he sanctioned. Moreover, we have preislamic evidence for the existence of religious devotees called Hanifs, though some of the verses usually cited, from which Wellhausen (3) concluded that the word meant Christian ascetic, Grimme (4) that it meant pagan, have been

---

(1) Cf. Brandt, *Die Mandäische Religion*, Leipzig, 1889, and Kessler's article *Mandaeans* in the Encyclopædia Britannica and Herzog-Haupt's Realencyclopädie for an account of the Mandaeans.

(2) *Sira* of Ibu Hisham (Arabic text), p. 144.

(3) *Reste Arabischen Heidentums*, p. 239.

(4) *Mohammed, I., Das Leben*, Münster, 1892, p. 12 sq.

shown by Margoliouth (1) to be probably post-islamic, in which case Hanif would there be a synonym of Moslem. A certainly pre-islamic verse quoted by Lyall (2) clearly supposes the sense ascetic : « And they (the camels) reached their destination in the latter part of the night ; after that the devotee, who practises austerities like a Hanif (al-mutahannifu) had begun his prayers ». That the devotee, however, is not Christian but pagan, seems to us assured by the story of Bistam, Christian chief of the Banu Shaiban, who, when captured by the enemy, dissuades his brother from the folly of trying to rescue him by crying out : « If you return I shall become a Hanif ». Now, from the fact that Bistam evidently threatens, as Orientals are wont to do in extreme cases, to change his religion, and that the neighbouring Arameans. from whom his tribe got its Christianity, designated pagans by the word *hanpa*, we should conclude that the word is borrowed from the Syriac, and, originally meaning pagan, was used to denote a certain class of pagan devotees. This is Nöldeke's view as to the origin and meaning of the word (3), though others prefer to derive it from the Hebrew *hanef*, « hypocrite, heretic », ando thers again from the Arabic root, *hanaf*, « turn aside from the normal course », in the sense of one who turns aside from a false religion to seek the true one. In any case, the Hanifs formed no sect, as Sprenger imagined, but were merely isolated individuals, eclectic monotheists with ascetical tendencies, convinced of the worthlessness and falsehood of their heathen worship, but unwilling to accept either Judaism or Christianity in its entirety, and so taking what pleased them from both. When we consider that Mohammed, himself, acted in a precisely similar manner, we can see how appropriately he assumed the name of Hanif. He was, however, the first — nothwithstanding Mohammedan tradition to the contrary — to call the Hanif religion the pure religion of Abraham, great father of the Arabs as well as of

(1) *J.R.A.S.* for 1903, pp. 481-2
(2) *J.R.A.S.* for 1903, p. 780.
(3) *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*. Leipzig, 1910, p. 30.

all the faithful, and to stigmatise as an adulteration what he was pleased to reject of Judaism and Christianity. He is also said to have been original in trying to convert others, while the Hanifs only concerned themselves with their own salvation. That this assertion, popularised after Wellhausen, is not quite exact, at least with regard to the most remarkable of the Hanifs, Umayya b. Abi-s-Salt, we have proved elsewhere (1). Umayya concludes one of his certainly authentic religious poems with the declaration :

And as surely as clans will forget what I say, so surely will He Who is not poor remember it.

Pardon then a servant; it is drinking and gambling joined with vain amusements that have been the beginning of his sin.

He thus expects a reward from God for the religious teaching by which he strove to raise the minds of his pagan contemporaries to higher things.

The study of Umayya's poetry has led to a further and very important conclusion.

Certain resemblances between his authentic verses and the Koran are best explained by the hypothesis that he and Mohammed drew from a common source. This would be not immediately the books of the Jews and Christians, but the Ahl ad-dikr of the Koran, professional story-tellers who used Jewish and Christian materials, and probably especially delighted in descriptions of heaven and hell, and narrations of the chastisements inflicted on nations hardened in infidelity. If this theory, which has the support of M. Hartmann (2), be true — and it must be admitted to some extent by everybody — it bears out well these words of Wellhausen about the Hanifs with which we may conclude our study. « These

(1) *Mélanges de la Faculté Orientale* (M. F. O.), I., 198. It is regrettable that Professor Schulthess in his excellent edition of the poems of Umayya mistranslates this important verse. See M. F. O., V. ², p, 169, for a justification of our rendering.

(2) *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1909, I., p. 20, n. 1.

seekers are no individual phenomenon confined to Mecca, Taif or Medina, but betoken a frame of mind which, in the time before Mohammed, was spread over all Arabia, and possessed many of the noblest spirits. The ground was ready for Islam (1) ».

(1) *Reste Arabischen Heidentums*, p. 234.

LA PERSONNALITE ET LA DOCTRINE DE MOHAMMED

PAR

Ed. POWER, S. J.

On pourrait résumer comme il suit ce que nous avons vu dans la précédente conférence sur l'état des religions en Arabie à la fin du VI^e^ siècle de notre ère. Le Christianisme et le Judaïsme étaient fortement établis en différentes parties de l'Arabie. Des idées chrétiennes et juives s'étaient répandues dans toute la péninsule. Les Juifs étaient méprisés tandis que les Chrétiens, divisés entre eux, étaient regardés comme des étrangers et des envahisseurs. A l'égard du paganisme arabe, c'était partout l'indifférence, çà et là le mécontentement manifeste. Parmi les esprits les plus élevés, plusieurs avaient cherché dans un syncrétisme religieux un aliment à leur instinct religieux. L'Arabie était, on le voit, en quelque sorte préparée à recevoir un réformateur religieux et une nouvelle croyance nationale. Mahomet devait être ce réformateur et l'Islam la religion qu'il apportait.

Dans cette conférence nous nous proposons d'étudier l'œuvre et la personnalité de Mahomet. Après avoir donné, dans la première partie de cette étude, un aperçu aussi étendu que possible sur sa vie et sa doctrine, nous discuterons brièvement dans la seconde partie la question plus complexe de son caractère personnel.

I.

Pour la *vie* et la *doctrine* de Mahomet nous avons deux sources de valeur très inégale : le Koran et la Tradition. Pour ce qui con-

cerne le Koran, non seulement nous ne pouvons pas exclure la possibilité d'interpolations, puisque le livre sacré ne reçut sa forme définitive qu'environ 30 ans après la mort du prophète, mais nous devons nous souvenir qu'il contient seulement : en premier lieu, ce que le prophète lui-même désira plus tard faire passer pour Révélation, et, en second lieu, ce que les rédacteurs trouvèrent en harmonie avec leurs propres idées sur la doctrine du prophète. Néanmoins le caractère sacré qui fut accordé à ce livre, dès le début, le fait qu'il renferme encore plusieurs révélations qui furent plus tard écartées, le caractère peu édifiant de plusieurs passages, enlève tout doute au sujet de l'authenticité substantielle. Quant à la Tradition, tous les spécialistes s'accordent maintenant pour dire qu'elle a peu de valeur historique et qu'on ne doit l'utiliser qu'avec parcimonie et une critique sévère. Cette règle de prudence est spécialement justifiée s'il s'agit de la période mecquoise de la vie du prophète. Pour la période médinoise non seulement les traditions et le texte du Koran s'éclairent souvent l'un l'autre, mais nous possédons plusieurs documents originaux, qui ont des marques évidentes d'anthenticité et sont de la plus grande importance.

La date traditionelle de la naissance de Mohammed, vulgairement appelé Mahomet, est environ l'année 570 après Jésus-Christ. Cependant le P. Lammens a donné dernièrement de bonnes raisons pour reporter cet évènement dix ans plus tard. On dit du prophète qu'il fut le fils posthume d'Abdallah, le plus jeune fils d'Abd-al-Muttalib de la tribu de Quraish. Sa mère, qui mourut alors qu'il était encore très jeune, sortait de la famille mecquoise des Bani Zuhra. La femme de son grand-père était membre de la famille médinoise des Bani Najjar — un fait auquel le poète Hassan b. Thabit fait allusion dans un de ses vers. Nous pouvons admettre cette généalogie dans son ensemble, ainsi que l'admettent actuellement la plupart des spécialistes, bien que Caetani — qui est quelquefois hypercritique — la rejette comme une tentative pour anoblir Mahomet, et juge qu'une origine commune expliquerait mieux ce que le Koran rapporte sur son enfance pauvre.

Reçut-il le nom de Mahomet à sa naissance ? C'est là un point discuté. Plusieurs spécialistes tenaient ce nom pour un nom messianique pris par le prophète à Médine, ou même qui lui fut attribué après sa mort, mais Schwally a récemment produit une vigoureuse réfutation de cette théorie.

Deux récits, l'un qui nous le montre élevé dans le désert par une nourrice nommée Halima des Bani Saad, l'autre qui en fait un berger durant sa jeunesse, sont reconnus pour apocryphes. Le premier, qui le place sur le même rang que les riches aristocrates mecquois oublie qu'il était un pauvre orphelin ; le second, qui l'assimile aux prophètes hébreux, ignore le fait que des Arabes commerçants, comme les Quraish, confient le soin des quelques troupeaux qu'ils possèdent à une tribu nomade avoisinante et considèrent l'occupation de berger comme déshonorante pour un des leurs. Ces exemples montrent combien nous devons nous défier des récits traditionnels sur les premières années de Mahomet, même quand ils évitent le merveilleux. Qu'il fut pauvre et orphelin, protégé par son oncle Abul-Talib, c'est tout ce que nous savons.

Le premier fait important, que nous connaissions avec certitude sur le début de sa vie d'homme fait, est son mariage avec Khadija. C'était une riche veuve ou une divorcée, qui, d'abord, employa Mahomet pour ses affaires commerciales, et, plus tard, se maria avec lui, alors qu'elle avait 40 ans et lui 25. Il est naturel que dans cette union la richesse donnât à la femme une certaine supériorité ; nous voyons, en tous cas, que Mahomet resta monogame aussi longtemps qu'elle vécut.

Parmi les expéditions commerciales qu'il fit pour les intérêts de Khadija faut-il compter des voyages en Syrie ? Il n'est aucune raison d'en douter. Les récits fabuleux de sa rencontre avec le moine syrien, Bahira, qui lui prédit sa grandeur future, ne méritent, il est vrai, aucune créance. Et cependant, nous pouvons bien supposer que ces voyages en pays chrétien ne furent pas sans influence sur son avenir.

On nous raconte que le prophète avait l'habitude de passer

chaque année quelque temps en contemplation solitaire sur le Mont Hira — colline proche de la Mecque — et que c'est là qu'il reçut sa mission. Le P. Lammens fait remarquer, entre autres raisons pour rejeter ces détails, l'horreur de Mahomet pour la solitude et sa répugnance notoire pour l'ascétisme. Quoi qu'il en soit, ce fut environ vers l'an 610 que Mahomet, d'après le Koran aussi bien que d'après la Tradition, eut une vision, dans laquelle une figure de proportions gigantesques lui apparut et prononça ces mots : « Proclame la parole au nom de ton Seigneur qui a créé l'homme de sang coagulé ! Proclame-la, car ton Seigneur est le très bienfaisant, qui a enseigné l'usage de la plume, qui a enseigné à l'homme ce qu'il ne connaissait pas ! » (Soura 96 vv. 1-5.) La conviction de la mission divine, que cette vision et ces paroles firent naître en l'esprit de Mahomet, s'était changée, nous dit-on, en doute, et s'était évanouie, quand une seconde vision et une seconde révélation la ravivèrent et rassurèrent le prophète. Khadija, sa femme, fut la première à croire en Mahomet. Le cousin de Khadija, Waraqa, un chétien mecquois, fut invité à examiner la vocation de Mahomet et se déclara en sa faveur. Il semble cependant, qu'il ne vit pas de raison, ni alors ni plus tard, pour échanger son christianisme contre l'Islam, ou devenir un partisan actif du prophète — et ce fait rend toute l'histoire de son intervention vraiment douteuse. Quelle que puisse être l'explication de ces visions et révélations — et nous renvoyons l'examen de cette question à la seconde partie de notre étude — il est, au moins, certain que, vers l'an 610 après J. C., le mari de Khadija apparut devant les Mecquois comme le prédicateur d'une nouvelle religion, activement en quête d'adhérents.

Les débuts de l'Islam furent pacifiques. Parmi les premiers qui l'embrassèrent, il y avait Zaid, l'affranchi de Mahomet, qu'il ne faut pas confondre avec le Hanif de ce nom, — Abu Bakr, riche marchand, bien qu'il n'appartînt pas à la noblesse des Quraish, — Ali, fils d'Abu Talib, oncle du prophète, mais qui, lui, se tenait à l'écart. De plus, une foule considérable se mit à sa suite, esclaves et gens des classes pauvres, plus susceptibles d'influence religieuse que

les capitalistes mecquois, et attirés surtout par le caractère social de la doctrine de Mahomet. La forme primitive de cet enseignement semble avoir compris une profession de foi en un seul Dieu, Allah, en Mahomet son prophète, en un jugement suivant la mort et suivi lui-même d'éternelles récompenses ou d'éternelles peines ; ce premier message insistait sur la pratique de la prière, ou récitation du Koran, précédée d'ablutions rituelles, matin et soir ; elle exhortait à la justice, à l'aumône, dénonçait l'injustice et la tyrannie des Quraish, à qui Mahomet était chargé de prédire un rapide et terrible châtiment, la ruine de leur cité.

Cette prédication, d'abord dédaignée par les Quraish, n'eut pas plutôt obtenu quelque succès qu'elle provoqua leur opposition. Sans précisément constituer avec les basses classes un parti politique, Mahomet, pratiquement, les soulevait contre les riches et menaçait ces derniers de la perte de leur situation indépendante, en faisant de tous ses adhérents autant de sujets. De plus, ses attaques contre leurs ancêtres et les divinités païennes froissèrent les sentiments des Mecquois et leur firent craindre la perte de nombreux avantages matériels attachés à leur sanctuaire. Voyant ainsi menaçées leur paix et leur prospérité, ils se déterminèrent à une opposition, à une persécution, qui d'ailleurs ont été grandement exagérées par les historiens mahométans. Comme toute offense contre un individu était offense contre le clan même, et, à ce titre devait être vengée, nous pouvons être sûrs que les Mahométans libres ne souffrirent pas de violence ouverte. Il en allait autrement des esclaves, que maltraitaient leurs maîtres. Il fallut ou les rendre à la liberté moyennant rançon, ou leur permettre de renoncer de bouche à l'Islam qu'ils admettaient de cœur. Les richesses d'Abu Bakr, d'une part, et, de l'autre, l'autorisation de l'indulgent prophète aidèrent à ce double résultat.

En raison de la persécution Mahomet prit d'importantes mesures. La première fut de ne plus prêcher en public, mais bien dans la maison d'Al-Arkam sur la hauteur d'As-Safa, où il continua, sans plus de troubles, d'assembler et d'enseigner de craintifs adeptes.

Les réunions chez Al-Arkam durèrent deux ans (614-616), et l'on dit que ce fut l'accession d'Omar, le terrible persécuteur devenu fervent disciple, qui donna aux fidèles courage et force pour se produire derechef en public.

La seconde mesure fut la première hégire, en arabe *Hijra*, ou émigration, vers les contrées chrétiennes de l'Abyssinie. Un document de valeur, écrit pour le calife Abd-al-Malik par Urwa b. Zubair († 97), et partiellement conservé par Tabari, nous informe que ceux, qui traversèrent ainsi la mer, furent les gens, qui, autrefois déjà, avaient cédé anx séductions ou aux mauvais traitements des Quraish. De cela et du fait que les exilés d'Abyssinie ne revinrent qu'en l'an 7 de l'Hégire, lorsque le succès de l'Islam était assuré, Caetani conclut que la *hijra* abyssine fut en fait une apostasie. Mais c'est là une exagération, ainsi que nous l'apprend une autre tradition du même Urwa, d'après laquelle il y eut quelques retours d'Abyssinie durant la période mecquoise, d'après laquelle encore les séductions en question comportaient, sinon des violences déclarées, du moins de durs traitements. Le document ne dit pas, et il faut regarder comme improbable, que les Quraish aient, sans résultat, envoyé au Négus une ambassade demandant le retour des exilés. Quelques-uns, cependant, purent revenir, grâce à un compromis entre Mahomet et le paganisme mecquois.

La révélation concernant les trois grandes déesses de la Mecque, Al-Lat, Al-Uzya et Manat, révélation que l'on trouve à la cinquante troisième soura du Koran, contenait originairement la déclaration suivante : « Elles (c'est-à-dire, les trois déesses) sont les sublimes beautés et l'on peut avoir confiance en leur intercession (auprès d'Allah) ». Cette concession réconcilie les Quraish avec Mahomet. Mais le prophète trouva qu'il avait acheté la paix trop cher, et, dans la suite, raya du Koran ces lignes, alléguant qu'il avait été trompé par le diable ; mais dans la période comprise entre l'insertion de ces lignes et leur retrait, trente-neuf exilés étaient revenus. Parmi les critiques récents, Caetani, seul que je sache, refuse de considérer cet épisode comme historique. Il était, pourtant, très naturel

que le prédicateur, las de tracasseries, essayât un compromis, et nul compromis ne coûtait moins à ses vues monothéistes que d'accorder à des divinités inférieures un pouvoir d'intercession auprès d'Allah. De plus, ce n'était pas tant alors le monothéisme que la résurrection et le jugement qui formaient le fond de sa prédication. Un compromis ultérieur, et qui prit de même la forme d'une révélation, alla plus loin encore. Et, d'ailleurs, on ne voit pas comment un tel épisode, s'il a été inventé, peut s'être glissé parmi les traditions orthodoxes du primitif Islam.

Le retour de Mahomet à l'intransigeance causa probablement une reprise des hostilités. On demanda à son oncle Abu Talib de l'abandonner, et, sur son refus, on le mit en quarantaine, — on le boycotta, — avec son clan. Ainsi, du moins, en témoigne la version traditionnelle. Mais c'était là, contre la religion nouvelle, une étrange mesure, puisqu'il n'y avait dans ce clan que trois musulmans, Mahomet, son cousin, Ali, et son oncle, Hamza; et les Quraish savaient bien que l'attachement au clan ne permettrait jamais à un homme comme Abu Talib d'abandonner son neveu. Mais cette histoire de mise au ban repose sur une mauvaise autorité ; le Koran n'en parle pas, ni non plus Urwa, notre meilleure autorité, bien que la plus courte, sur l'Islam primitif. Il y a donc de bonnes raisons de la considérer comme une fiction. Mais si, de fait, elle est vraie, la mesure fut abandonnée, comme inutile, après quelques années.

Enfin Mahomet, désespérant de convertir les Quraish, tourna son attention sur la cité voisine de Taif et vers les pélerins assemblés à la Mecque. De Taif il fut durement expulsé, et des pélerins il ne reçut d'abord qu'un accueil indifférent. Les Arabes ne trouvaient aucun intérêt à traiter avec lui. Il en fut pourtant autrement à Médine, et il nous faut soigneusement examiner les circonstances spéciales qui firent des Médinois, en cette affaire, une exception parmi les Arabes.

Plus est violente la maladie, mieux est senti le besoin d'un remède. C'était à Médine, ou Yathrib, comme on l'appelait alors,

que l'anarchie politique arabe avait atteint son apogée. Cette ville était occupée par deux tribus arabes du sud, les Aus et les Khagraj, toujours en lutte, l'une avec l'autre, et qui craignaient, d'autre part, la domination des Juifs habitant dans la ville ou les environs. Tout récemment à la seconde bataille de Buᶜath, elles s'étaient infligé, l'une à l'autre, de lourdes pertes. Le parti de la paix, qui avait à cœur les intérêts de la ville, appréciait l'accroissement de forces que lui vaudrait la présence de Mahomet et de ses soixante dix adeptes. Il vit aussi clairement que le seul moyen de rétablir la paix dans la fastueuse Médine, où le système de clan produisait de si désastreux résultats, était d'établir une vigoureuse discipline et de ne plus tenir compte de l'organisation en tribus. Or avec l'Islam on arriverait à ce double résultat. Les Médinois également, par leur origine sud-arabique et leurs fréquents rapports avec les Juifs, étaient mieux disposés au point de vue religieux que les habitants de la Mecque. Puis les liens de famille qui unissaient Mahomet avec les Bani Najjar ont dû influer en sa faveur. Après nombre de délibérations, qui ne durèrent pas moins de deux ans, les envoyés de Yathrib déclarèrent solennellement à Mahomet lors de la 2ᵉ réunion de Aqaba, l'an 622 : « Nous vous appartenons et vous nous appartenez ; et si vous et vos compagnons vous venez chercher un refuge chez nous, sachez que nous vous défendrons comme nous nous défendrions nous-mêmes ». Cet accord a donc un caractère plutôt politique que religieux. Ce furent surtout les conditions d'anarchie spéciales à Médine qui amenèrent à faire l'essai du système islamique; et, une fois qu'on l'eut essayé et trouvé satisfaisant, il entraîna comme conséquence nécessaire l'adhésion des Arabes.

Mais avant de suivre Mahomet à Médine, voyons, d'abord, quels étaient les points principaux de la doctrine qu'il avait prêchée à la Mecque. Son monothéisme n'était pas des plus purs. Allah n'était autre que la divinité suprême des Arabes païens auquel il avait donné des attributs monothéistes. C'était un dieu considéré d'abord comme tout-puissant, puis comme tout-miséricordieux, mais qui ne

continuait pas moins à rester le maître de la Kaʿba de la Mecque, attaché à un sanctuaire païen, et qui allait même, à une certaine époque, jusqu'à tolérer en sa présence des divinités de moindre importance. Il communique avec le monde au moyen des prophètes, conçus, à l'origine, comme autant de messagers, envoyés, chacun à sa propre nation, pour la convertir de l'idolâtrie par la menace de terribles fléaux, et métamorphosés, plus tard, en *Nabîs*, lumières brillant dans les ténèbres, modèles de vertu et de perfection. Le plus illustre parmi ces *Nabis* fut Jésus, le fils de Marie. L'élément eschatologique est celui qui ressort davantage dans toute la doctrine prêchée à la Mecque : la certitude de la résurrection, les terreurs du jour du jugement, les souffrances de l'enfer et les joies du paradis. C'est ce qui permet à de grandes autorités en la matière, comme Wellhausen et Snouck Hurgronje, de déclarer que l'Islam, dans sa forme primitive, avait un caractère chrétien plutôt que juif, bien que les éléments juifs aient tenu une plus grande place dans les révélations faites à la Mecque que les éléments chrétiens. A côté de l'idée d'un autre monde, idée caractéristique du christianisme d'Arabie, et de l'absence d'une attitude bien définie à l'égard du monothéisme caractéristique des Juifs, on a comme preuve de l'influence du Christianisme sur l'Islam : l'élévation de Jésus au-dessus des autres prophètes, la pratique de prostrations pendant la prière, les veilles de nuit à l'instar des moines chrétiens et le mot araméen, *furqan*, salut, qui désigne les révélations du Koran. De plus, Mahomet, à cette époque, nourrissait des sentiments de sympathie à l'égard des chrétiens de Byzance alors en guerre contre les Perses, et chercha un refuge pour ses diciples persécutés chez le roi chrétien d'Abyssinie. Il est possible, aussi, que la plupart des anecdotes concernant les prophètes et les autres éléments juifs lui soient parvenus par des canaux chrétiens. Quoi qu'il en soit, il ne consulta guère, lui-même, les sources, apocryphes ou autres, mais tous ses enseignements lui parvinrent par des intermédiaires comme les Hanifs.

Mahomet nous a apparu à la Mecque comme un prédicateur

religieux à la recherche de disciples. Dès qu'il se sent solidement établi à Médine il se présente à nous sous l'aspect tout différent, d'homme politique, d'organisateur religieux et de guerrier. Ce fut pendant les deux premières années de son séjour à Médine que l'Islam fut fondé comme religion et comme nation.

Le prophète, à la tête de ses 70 disciples, émigrés comme lui, et d'un nombre peu considérable de néophytes, devait d'abord arriver à un *modus vivendi* avec l'immense majorité de Juifs et de païens de Médine. Jusqu'à quel point il réussit dans cette œuvre bien difficile nous l'apprenons d'un document très important, manifeste plutôt que contrat, rédigé par Mahomet, lui-même, dans le but d'arranger les affaires intérieures de Médine. Son contenu, arrivé jusqu'à nous, grâce à Ibn Iahaq, est de nature à exclure toute possibilité d'invention musulmane postérieure. Il proclame, en termes exprès, l'égalité la plus complète, de droit et de condition, entre Mahométans, païens et Juifs de Médine. Les Quraish, seuls, sont les ennemis de Dieu, que personne ne peut, ni aider, ni protéger. On y voit Mahomet lui-même, investi des pouvoirs de pacificateur, de juge et de chef d'armée dans la nouvelle communauté. Il a eu bien soin de laisser son programme religieux dans l'ombre. Dans ce document il n'est question que d'une union des différents partis de Médine pour se prêter un secours mutuel dans un conflit, non de religion mais de race, contre les Quraish. Parmi les alliés on tolère la loi du talion, mais l'homicide est interdit. Il nous paraît plus raisonnable, comme d'ailleurs à Wellhausen, Caetani et autres critiques, de rattacher ce manifeste à la fin de la première année du séjour de Mahomet à Médine. Il semble s'y montrer soupçonneux à l'égard des Juifs ; il n'en espère plus la conversion, comme il l'avait fait les premiers mois. Le document contient encore plus d'une allusion aux hostilités avec les Quraisch. De plus, le prophète n'aurait pu acquérir immédiatement cette autorité. D'un autre côté, le ton général en est trop conciliant, les prérogatives de Mahomet y sont exprimées d'une façon trop modeste, et les allusions à la guerre trop vagues, pour pouvoir supposer qu'il ait été rédigé

après la bataille de Badr. Ce manifeste est important, surtout parce qu'il met dans une lumière bien évidente l'opportunisme politique de Mahomet. Bien que très probablement intimement convaincu que sa cause est la cause d'Allah, au lieu, cependant, d'être dévoré par un zèle religieux, il n'éprouve aucune difficulté, ni à mettre de côté momentanément son programme religieux, jusqu'au jour où il se sentira capable de l'imposer, ni à se liguer avec des païens contre les Quraish païens.

A un autre point de vue son programme religieux l'occupa beaucoup pendant les deux premières années qu'il passa à Médine, car ce fut alors qu'il lui donna son organisation complète. Le lien religieux remplaça le lien de la tribu; les émigrés, *Muhajirun,* se choisirent chacun son frère, parmi les aides, *Ansar*, de Médine. C'était un moyen très pratique de soutenir et protéger les exilés. La prière, qui avait été recommandée et récitée à la Mecque, devint obligatoire et s'accompagna d'un grand nombre de menues observances. L'aumône n'est plus uniquement destinée aux pauvres, mais devient aussi contribution au trésor de la guerre. Le jeûne, si jamais il se pratiqua à la Mecque, ne devint obligatoire qu'à la période médinoise. D'abord, on se contenta d'un jour par an — du Yom Kippur juif, jour d'expiation — pendant lequel on ne pouvait ni manger ni boire quoi que ce soit. Dans la suite on l'étendit au mois complet de Ramadan, probablement pour imiter le carême chrétien comme il était observé alors en Orient. Presque toutes les lois et les institutions de l'Islam sont de cette époque et trahissent des influences juives indéniables. La limitation du nombre de femmes à quatre; l'indication exacte de l'heure de la prière le matin, quand on pouvait distinguer un fil noir d'un fil blanc; le frottement avec du sable, substitué aux ablutions en usage avant la prière, quand l'eau manquait; la défense de manger de la viande de porc ou d'autres mets impurs, pour ne citer que quelques exemples typiques, sont autant de prescriptions d'origine juive. Même la défense de boire du vin revêt, d'abord, la forme du précepte talmudique : « Il est défendu à l'homme ivre de prier ». Si, malgré la

scission survenue plus tard entre Mahomet et les Juifs, toutes ces choses restèrent en usage, le *Qibla*, ou pratique de se tourner vers Jérusalem pour dire la prière, allait être abrogé avec le jeûne du *Yom Kippor*. Le précepte de se tourner pour prier vers la Mecque est intimement lié avec deux nouvelles obligations, d'une importance également vitale, celles de la guerre sainte et du pélerinage à la Mecque.

A la Mecque, dominé par l'idée que chaque nation devait recevoir le même message divin d'un prophète particulier et national, Mahomet ne voyait en Abraham qu'un prédicateur tout ordinaire. Sa religion, à lui, il la tenait pour essentiellement la même que le judaïsme et le christianisme. A Médine, pourtant, il expérimentait que les Juifs et les Chrétiens n'étaient pas disposés à reconnaître à sa religion une valeur égale à la leur. Bien plus, il découvrit qu'Abraham, bien que vénéré comme un homme de Dieu par les Juifs et les Chrétiens, n'avait été ni juif ni chrétien ; qu'en réalité il était la père de la race arabe et pouvait ainsi lui servir de précurseur et de modèle à lui Mahomet. Sa mission serait de restaurer l'œuvre d'Abraham, de la débarrasser des superfétations et des falsifications que les Juifs et les Chrétiens y avaient introduites. Mais si sa religion devait être une religion nationale, elle ne pouvait, pour rallier tous les Arabes, se passer de la Kaᶜba et de la Mecque, où Mahomet désirait tant retourner. De là le prophète conçut l'idée de sanctifier les cérémonies du pélerinage de la Mecque, en les attribuant à Abraham ou en les associant à son nom, et, ainsi, de les introduire dans l'Islam. « L'absorption de ces fêtes singulières dans l'Islam, qui ne les digéra point », dit M. Snouck Hurgronje, « lui permit du moins de se débarrasser plus facilement du contrôle des religions d'où il était issu ; la conquête de la Mecque en fut hâtée. Seuls, les esclaves de la tradition orthodoxe ou les esprits dénués de critique peuvent admettre que Mohammed y fut amené par une lutte spirituelle intérieure ». Ce compromis, fait à Médine avec le paganisme, fut d'autant plus facile à Mahomet, que celui-ci n'avait jamais pris une attitude d'opposition bien marquée vis-à-vis

du sanctuaire de la Mecque. En proposant un but religieux à sa campagne contre les Quraish, il en fit, en un certain sens, une guerre de religion.

Les Quraish n'avaient pas manifesté d'opposition réelle au départ de Mahomet et de ses compagnons de la Mecque. Il n'y avait pas entre eux et Mahomet de véritable *casus belli*. Néanmoins, ce dernier avait à peine passé six mois à Médine qu'il commençait ses expéditions de brigandage. Les émigrés devaient bien trouver le moyen de satisfaire à leurs besoins, car ils ne pouvaient rester indéfiniment à charge à leurs frères d'adoption de Médine. Ils s'adonnèrent donc au métier tout-à-fait arabe et très lucratif de pillard de caravanes. Faute d'arriver au bon moment ou d'être en nombre suffisant, ils échouèrent dans leurs quatre premières expéditions. La cinquième, sous Abdallah b. Jahsh, rencontra une riche caravane près de Nakhla, le dernier jour du mois Regeb. Les conducteurs de la caravane avaient réglé le temps de leur voyage de manière à atteindre le territoire sacré environnant la Mecque avant la fin du saint mois pendant lequel la guerre était partout illicite. Mais le chef mahométan, voyant sa proie sur le point de lui échapper, secoua loin de lui tout scrupule religieux : il attaqua la caravane et emporta le butin à Médine. Mahomet désavoua d'abord cet acte, mais, bientôt après, réflexion faite, il l'excusa par une révélation : combattre pendant le mois sacré était mal, mais *fitnah*, c'est-à-dire, faire opposition à la vraie religion, était pire. Le succès d'Abdallah accrut l'armée des pillards; bientôt nous trouvons Mahomet, à la tête d'environ trois cents hommes, aux aguets pour attaquer une importante caravane syrienne. Celle-ci, cependant, était défendue par une armée de la Mecque trois fois aussi nombreuse que la sienne. Selon toute apparence Mahomet rencontra l'ennemi sans s'y attendre et fut obligé de risquer un engagement. La victoire de Badr en fut le résultat, victoire dont les conséquences devaient s'étendre très loin. Allah s'était déclaré en faveur de Mahomet contre les idolâtres Quraish, il avait béni ses armes, l'avait chargé de butin. Dès lors

sa position à Médine se trouvait assurée. Le proverbe : « Rien ne vaut la réussite », a toujours été spécialement vrai de l'Islamisme,

La popularité, dont jouissait alors Mahomet à Médine, l'encouragea à prendre immédiatement des mesures offensives contre ses ennemis les Juifs. Si des sentiments de haine et de vengeance ont pu influer sur sa conduite, le motif principal qui l'inspira fut à n'en pas douter, le désir d'obtenir des terres pour ses compagnons pauvres et de consolider sa propre situation à Médine. Les Juifs avaient rejeté ses ouvertures ; ils étaient intraitables. Tout ce qu'on pouvait faire, c'était de s'en débarrasser. Les Banu Qainuqa, spécialement, étaient gênants, parce qu'ils habitaient au milieu de la ville. Ils devaient être attaqués les premiers. Sans opposer de résistance ils se retirèrent dans leurs forteresses et là se laissèrent réduire par un siège. Mahomet aurait voulu les passer tous au fil de l'épée, mais, pour éviter des complications avec quelques Médinois hostiles, il leur laissa la vie sauve et leur permit de se retirer en Syrie. Deux années plus tard venait le tour des Bani Nadhir, proches voisins des Bani Qainuqa. Dépouillés, eux aussi, ils allèrent en exil à Khaibar. L'année suivante, 5e année de l'Hégire, les Banu Quraiza eurent à souffrir un sort pire encore. Tous les hommes, il y en avait plus de sept cents, après avoir été forcés de se rendre sans conditions, furent massacrés, tandis que les femmes et les enfants étaient vendus en esclavage. Le prétexte, allégué contre les Bani Quraiza, était, qu'ils avaient pris parti, au siège de Médine, avec les ennemis de Mahomet. Mais, s'il est certain qu'ils sympathisaient avec les assiégeants, il n'y a pas de preuve digne de foi, qu'ils aient coopéré activement avec eux. Le prophète les fit massacrer afin qu'il ne pussent pas accroître le nombre de ses ennemis à Khaibar. En l'an 7 de l'Hégire, les Juifs de Khaibar étaient attaqués, sans aucun prétexte d'offense de leur part. Ils furent réduits, mais obtinrent cependant de garder leurs terres, à la condition de donner chaque année aux conquérants la moitié des produits. Le reste des Juifs de Fadok, Taima et Wadi-l-Qura furent soumis la même année. Ce fut un trait saillant de ces

attaques que, généralement, elles étaient précédées de l'assassinat de Juifs notables par les émissaires du prophète, et suivies de l'introduction de quelque riche veuve juive dans le harem de Mahomet.

Nous ne ferons qu'indiquer les différentes étapes des guerres de Mahomet contre les Arabes après Badr. Les Quraish eurent leur revanche à Uhud, l'année d'après, mais ils ne surent pas s'assurer une victoire complète. Le prophète eut amplement le temps de se ressaisir et d'étendre son influence parmi les tribus avoisinantes. L'attaque de Médine en l'an 5 de l'Hégire fut un échec complet. L'année suivante fut marquée par le traité de Hudaibigga. Par ce traité la position de Mahomet fut reconnue par ses ennemis de la Mecque. Le péleringe en l'an 7 de l'Hégire augmenta tellement son prestige que la Mecque tombait facilement, un an plus tard, au pouvoir de son armée envahissante. L'indulgence du vainqueur et sag énérosité magnanime envers les vaincus doivent être attribuées, moins à un profond sentiment de miséricorde ou d'affection, qu'à son désir de rallier autour de lui ses concitoyens matérialistes. Il n'est pas étrange que la faveur excessive, témoignée à ces « ennemis d'Allah », superficiellement convertis, ait étonné et irrité les alliés de Médine. La chute de la Mecque fut suivie de la victoire de Hunain, qui décida du sort de l'Arabie centrale. Des traditions parlent d'ambassades subséquentes à des princes étrangers pour leur demander soumission à Mahomet et acceptation de l'Islam ; mais on doit les tenir pour apocryphes. L'horizon visuel de Mahomet était trop étroit pour lui suggérer une si folle aventure, sa prudence trop grande pour la lui permettre. Cependant, lorsqu'il mourut en 633, il avait accompli l'œuvre de sa vie : courber l'Arabie entière, extérieurement du moins, sous le joug de l'Islam.

II.

Pour la seconde partie de notre étude, qui sera nécessairement très courte, nous recommandons très spécialement les deux excellents articles du P. Lammens mentionnés dans la bibliographie. La

grande question, qui se présente la première et qui examine le *caractère* de Mahomet, est de savoir s'il était réellement convaincu de la divinité de sa mission. Actuellement, on répond, en général, par l'affirmative. « Abu-l-Qasim (surnom de Mahomet) s'est cru à la suite de songes appelé à travailler au relèvement moral de ses compatriotes », dit le P. Lammens. « Et cette conviction rien ne nous autorise à en suspecter la bonne foi ». « Mieux nous connaissons », dit Schwally, « les meilleures biographies de Mahomet et la pure source qui nous livre son esprit, le Koran, plus fermement nous serons convaincus que Mahomet a cru intérieurement à la vérité de sa vocation à remplacer le culte idolâtrique des Arabes par une religion plus haute et béatifiante ». Et Caetani : « Nous ne doutons pas, — et nous soutenons que quiconque étudiera impartialement l'Islam sera de notre avis — que Mahomet fut honnête et sincère dans le début, et qu'il fut poussé, au commencement, par des motifs vraiment désintéressés et par le dessein élevé d'améliorer les conditions morales et religieuses de ses compatriotes ». La raison fondamentale de cette affirmation, c'est que Mahomet, sans conviction personnelle, n'aurait pas su inspirer à ses premiers compagnons, Arabes fiers et intéressés, une conviction tellement sincère qu'elle leur a fait abandonner richesse, parents, patrie, et s'associer avec des pauvres et des esclaves, conviction tellement persévérante qu'elle ne leur a pas fait défaut pendant de longues années, alors que le ciel donnait le démenti aux promesses et aux menaces de leur prophète, qui ne se faisait valoir que par son rôle de simple messager, n'étant ni devin, ni sorcier, ni poète. Ajoutez à cela le ton enthousiaste et sincère du prédicateur mecquois, sa persévérance courageuse en face de l'indifférence et de l'opposition de ses compatriotes et son caractère moral encore pur — pour autant que nous le connaissons, bien entendu — des taches qui vont le souiller à Médine.

Prédicateur religieux convaincu, Mahomet ne fut pas socialiste. Mais si Grimme a exagéré — comme lui-même d'ailleurs l'a vite reconnu — lorsqu'il dit : « l'Islam n'est entré d'aucune façon dans

la vie comme système religieux, mais comme essai socialiste pour combattre certains abus matériels qui prévalaient alors », il a pourtant rendu un grand service à la science en appelant l'attention des savants sur la nature socialiste de la première prédication de Mahomet. Et bien que quelques islamisants très en vue — Goldziher, par exemple, dans ses *Vorlesungen über den Islam* — ferment volontiers les yeux à cet aspect de l'Islam naissant, d'autres, cependant, de la plus grande autorité, Lammens, Caetani, M. Hartmann, Hirschfeld, Margoliouth, reconnaissent pleinement que des considérations économiques ont exercé une influence considérable sur la première prédication de Mahomet, sans cependant en expliquer l'origine, ni lui enlever son caractère religieux. En somme, le prophète se servait des conditions sociales pour promouvoir son programme religieux plutôt que de son programme religieux pour améliorer les conditions sociales.

Comment donc expliquer le fait que Mahomet se soit cru chargé d'une mission divine ? Lui-même, dans le Koran, parle d'une première vision, dans laquelle sa vocation lui a été communiquée, et d'une seconde, dans laquelle elle a été confirmée. Or, s'il a été sincère au commencement, comme nous le croyons, il est improbable que ces visions soient de simples fictions littéraires. Mais expliquons-les comme nous voudrons, ou par des hallucinations — c'est l'opinion générale — ou par des phénomènes semblables au *brockengespenst,* projection de soi-même déterminée par certaines conditions topographiques — c'est la théorie du professeur M. de Goeje — elles ne rendent pas compte du contenu koranique.

Caetani, se basant sur les études de Goldziher, croit tout expliquer par l'inspiration poétique. Selon lui, tout le monde au temps de Mahomet croyait les poètes inspirés par les Jinn. C'est pourquoi tous ses contemporains l'appelaient poète, tous le croyaient inspiré, du moins, par un esprit mauvais, tous, sans exception, refusèrent de l'accuser d'imposture. Le prophète, lui-même, partagea la croyance générale, mais il fut persuadé, par la nature même de ses expériences religieuses, que l'inspiration venait d'en haut, que

l'esprit qui lui apportait ses révélations était bon et venait de Dieu. Ce qui frappe, d'abord, dans cette explication de Caetani, c'est l'étrange affirmation, que personne, même de ses ennemis, n'accusa Mahomet d'imposture, que ni le Koran, ni la tradition ne garde aucune trace d'une telle accusation. Mais dans le Koran Mahomet se dit accusé d'imposture presque de toutes les façons possibles. Ses révélations sont appelées mensonges comme celles de tous les autres prophètes. On l'accuse de les avoir copiées des livres anciens, de les avoir fabriquées avec un étranger. Pour rejeter ses prétentions prophétiques on crie « Mais c'est un poète ! Mais il l'a fabriqué lui-même ! » (S. 21. v. 5.) Cette dernière citation nous montre que les contemporains de Mahomet ne croyaient pas, du moins généralement, à cette inspiration poétique. Le poète compose lui-même ses vers. Et, de fait, en appliquant au temps de Mahomet les conclusions que Goldziher a formulées pour une époque antérieure, Caetani a commis un gros anachronisme. Pour s'en convaincre pleinement on n'a qu'à lire avec soin l'étude de M. Goldziher, lui-même, (*Alhandlungen zur Arabischen Philologie*, vol I), ou les pages du J. R. A. S. pour 1912, dans lesquelles le regretté Sir C. Lyall combat une erreur semblable du savant islamisant américain, D. B. Macdonald. Mais que Mahomet ait cru à l'inspiration des devins de son temps, et de là se soit élevé à la conception d'une inspiration supérieure pour expliquer ses expériences religieuses, c'est une toute autre chose et qui a grande chance d'être près de la vérité.

On a aussi essayé d'expliquer l'inspiration de Mahomet par l'épilepsie, la catalepsie, l'hystérie et d'autres maladies nerveuses auxquelles il aurait été sujet. « Mahomet fut un cas pathologique » dit Macdonald. Mais il n'est pas bien établi que le prophète ait été victime de telles maladies. Les traditions, qui s'y rapportent, sont tendancieuses et visent à expliquer le don prophétique. Et si elles étaient fondées elles ne nous mèneraient pas bien loin. Le Koran n'est pas le produit d'un esprit maladif, il y a trop de préméditation dans la composition, trop de méthode dans l'arrangement de cer-

taines souras, trop d'habileté dans l'utilisation de matériaux étrangers, trop d'opportunisme dans l'adaptation des révélations aux besoins du moment. Et c'est là, précisément, la grande difficulté. Que Mahomet soit arrivé à la suite de songes ou de visions ou de quelque autre manière à se croire chargé d'une mission prophétique, comment peut-on encore soutenir sa sincérité en face des emprunts, de la préméditation, de la composition méthodique, de l'opportunisme de son texte sacré, le Koran ?

La réponse se trouve dans la caractère même du prophète, qui, sous certains aspects, se rapprochait beaucoup des « primitifs ». Il lui manquait et l'esprit logique et le sens ferme du bien et du mal. Le Koran, comme on le sait, est rempli de contradictions. Cela provint de l'illogisme et de l'opportunisme de son auteur. Il ne se souciait que des besoins du moment. Il suivait toujours son instinct, qu'il croyait être la voix de Dieu, croyance qui la dispensa de prouver sa foi. Une fois convaincu qu'il était l'envoyé de Dieu, il n'interrogea plus sa conscience. Il semble même avoir pris pour révélations, non seulement les pensées qu'il entretenait aux moments d'exaltation mystique, mais celles encore qu'il avait consciemment élaborées en se servant de matériaux étrangers. Entre spirituel et matériel, entre religion et politique, il ne distingua plus guère.

Mais Mahomet avait un défaut plus grave que le manque de la faculté d'abstraction logique. Schwally, qui ne lui est nullement défavorable, exprime l'opinion commune des savants lorsqu'il dit : « Il se croyait permis tout ce qui ne contredisait pas absolument la voix de son cœur... il n'hésita pas à employer de mauvais moyens, même la fraude pieuse, pour propager sa foi ». Et cette voix de son cœur que lui disait-elle ? Surtout et presque uniquement qu'il fallait prêcher contre l'idolâtrie, mener à bout sa mission prophétique. Dans ce but il n'a pas résisté à la tentation de fabriquer des révélations, même consciemment, telle, par exemple, la prétendue connexion entre la Kaᶜba et Abraham par laquelle il sanctifia le pélerinage mecquois. Dans ce but, aussi, il s'est servi de l'assassinat, du vol, du meurtre, bien au delà de ce que permettait le code moral

des Arabes. « Véritable Quraishite », dit le père Lammens, « il sacrifia tout au succès ». Véritable marchand mecquois, pouvons-nous ajouter, il ne se chargeait des peines de la mission prophétique que moyennant les plus amples dispenses dans l'ordre moral. C'est à Médine, surtout, que, gâté par le succès, il se livra aux plus grands désordres, et fit autoriser par des révélations sa profonde immoralité, qui ne s'arrêtait plus, ni devant les coutumes arabes, ni devant la loi coranique.

L'explication, que nous avons donnée, du caractère de Mahomet, a en sa faveur, non seulement qu'elle est d'accord avec le portrait que nous en donne le Koran, mais aussi qu'elle remet le prophète dans son milieu historique. Il est évidemment impossible de démêler le bien et le mal d'un caractère si complexe. Mais si l'on a souvent eu le tort de le juger d'après une norme occidentale et moderne, on a péché aussi, et on péche encore, en oubliant que ce fut un homme très éclairé, et, du point de vue religieux, bien supérieur aux Arabes de son temps. Mahomet, il me semble, a eu la conviction, qu'il n'a jamais perdue, de travailler pour le bien religieux de ses compatriotes. D'autre part, comme a bien dit le P. Lammens : « s'il n'est pas parvenu à découvrir sa responsabilité personnelle, l'inanité de ses prétentions prophétiques, c'est pour avoir délibérément fermé les yeux ».

LA MYSTIQUE D'AL-GAZZALI

PAR

le Dr **MIGUEL ASIN PALACIOS** (1)

On sait quelle place extraordinairement importante occupe ce théologien dans la dogmatique et la morale musulmanes. Le seul titre de son œuvre maîtresse : *Ihya ulum id din* (*Vivification des sciences religieuses*), suffit à faire comprendre que toute sa réforme consiste à substituer aux formules rituelles et tout extérieures, de la religion, l'expérience personnelle, vive et intense, de l'esprit religieux, à donner à la pratique une importance plus grande qu'à la théorie, à la morale un développement plus grand qu'à la dogmatique.

Or la morale n'est qu'une préparation, un acheminement à la mystique. L'union ou communication de l'âme avec Dieu, objet de celle-ci, est, par là même, la partie la plus sublime de la religion. Al-Gazzali l'expose dans une multitude d'opuscules, comme le *Minhaj*, le *Mizan*, le *Mishkat*, le *Maqsad*, le *Kitab al-arbain*, l'*Imla*, etc. Mais l'*Ihya*, dans sa IVe partie, est la source la plus copieuse et la plus systématique ; c'est celle dont je me suis principalement servi pour cette exposition de sa théologie mystique. (Edit. Caire, 1312 hég.).

* * *

L'ascèse purgative n'est nécessaire que dans les commencements de la vie spirituelle et comme préparation. Purifiée de ses vices, l'âme peut alors entrer dans la voie qui doit la conduire à l'union

---

(1) En l'absence de M. le Dr Miguel Asin Palacios, et en son nom, le P. M. Bouyges a donné lecture de ce mémoire.

divine par la contemplation et l'amour. Cette voie, ce chemin, se parcourt en plusieurs étapes, dont chacune est caractérisée par l'acquisition de certaines qualités salutaires (*al-munajjiyat*), qui ne sont pas précisément les vertus opposées aux vices détruits, mais plutôt des degrés de perfection spirituelle, demeures ou « châteaux » (*al-maqamat*), où l'âme s'élève dans son ascension graduelle vers Dieu.

D'après al-Gazzali, on démêle, en chacune d'elles, trois éléments :

1° l'élément intellectuel, qui se réduit à un acte de connaissance certaine (*al-yaqin*) ;

2° l'élément émotionnel, consistant en une affection de la sensibilité interne (*al-hal*) ;

3° l'action externe, œuvre ou opération (*al-amal*), fruit des deux éléments psychiques précédents, comparables respectivement à l'arbre et à ses rameaux.

Il n'est pas facile de préciser le nombre de ces degrés qui constituent la vie unitive. Al-Gazzali, comme tous les mystiques, ne suit pas, en ses diverses œuvres, un plan identique d'exposition, ni, dans ses énumérations, un même ordre. Néanmoins, dans son *Ihya*, il paraît adopter la classification que lui donnait toute faite son modèle, le *Qut al-qulub* de Abu Talib al-Makki. Il y en a neuf, qui sont : la pénitence (*at-tauba*), la patience dans les adversités, (*as-sabr*), la gratitude pour les bienfaits divins (*ash-shokr*) la crainte (*al-hauf*), l'espérance (*ar-raja*), la pauvreté volontaire (*al-faqr*), le renoncement au monde (*az-zohd*), l'abnégation de la volonté (*at-tawakkol*), l'amour divin (*al-mahabba*). A ces neuf degrés, al-Gazzali en joint quelques autres, à titre de corollaires du dernier, comme l'amour passionné de Dieu (*ash-shauq*), la familiarité ou commerce intime avec lui (*al-ons*), et la complaisance au bon plaisir divin (*ar-rida*) ; enfin, comme auréolant généralement tous les degrés, la pureté et sincérité d'intention (*al-ikhlas was-sidq*). Viennent enfin les exercices spirituels qui favorisent le progrès dans la vie unitive : tels sont l'examen de conscience (*al-moraqaba wal-muhasaba*), et la méditation ou oraison mentale (*at-tafakkor*).

L'intuition et la fruition de l'essence divine dans l'extase est le terme de tout ce chemin, accessible en partie par l'effort personnel du mystique, comme fruit de l'acquisition des degrés, mais surtout comme don gratuit (*al-mawahib*) dont Dieu honore ses élus. (Cfr. *Kitab al-imla*, apud *Ithaf* du Sayyid Mortada, I, 241).

Telle est la synthèse de la mystique d'al-Gazzali, suivant qu'elle est contenue dans la IVe partie de l'*Ihya*. La matière est très abondante et plus difficile à résumer que l'ascétique, à raison de la subtilité des concepts, et de l'ampleur brillante de la forme, également inaptes à passer dans une traduction et dans une exposition fragmentaires.

N. B. La première partie de cet important travail n'a pas été lue à la Semaine d'Ethnologie. Nous ne la reproduisons donc pas ici. On pourra la lire dans les *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, année 1914. Elle décrit les huit premiers degrés qui mènent à l'union. La dernière partie, la seule que nous reproduisons, traite du 9e et dernier degré de cette ascension. C'est celui de l'Amour divin (*Al-Mahabba*).

IX. — **Amour de Dieu** (*Ihya*, IV, 308).

C'est la fin dernière et le comble de la perfection spirituelle. Plusieurs théologiens niaient la possibilité de ce degré mystique ; voilà pourquoi al-Gazzali se croit obligé de développer ici toute sa théorie psychologique de l'amour. Cette théorie n'a rien d'original au fond : elle coïncide presqu'en tout, avec celle des néoplatoniciens. Elle voit dans l'amour une inclination spontanée ou instinctive de la volonté, vers tout objet dont la perfection procure au sujet quelque jouissance. L'inclination se spécifie suivant la nature de la perception : d'où, amour sensible et amour spirituel. Nombreux sont les motifs capables de provoquer cette inclination dans le cœur, al-Gazzali les réduit à cinq : tout homme aime 1° son être propre, sa perfection et sa conservation ; 2° son bienfaiteur, parce qu'il contribue à cette conservation ; 3° le bienfaiteur de l'humanité, en général, le sujet n'en obtînt-il aucun bien personnelle-

ment ; 4° tout ce qui est beau, d'une beauté physique ou morale ; 5° tout ce qui ressemble en quelque façon au sujet. Dans ces cinq motifs, il est facile de distinguer les deux espèces d'amour : amour de gratitude et amour platonique. Ce dernier, provoqué par la beauté, sans autre fin qu'elle-même, est le plus sublime. Les idées esthétiques d'al-Gazzali, incidemment développées dans ce livre, se réduisent à un écho des idées plotiniennes : la beauté d'un être consiste en ce qu'il possède actuellement toutes ou quelques-unes des perfections convenables ou possibles à son essence. Al-Gazzali fait consister la beauté idéale en trois qualités *métaphysiques* : science, pouvoir et bonté morale.

Ces prémisses posées, al-Gazzali entreprend de démontrer la possibilité de l'amour de Dieu. Celui-là seul est capable de nier cette thèse qui ignore ce qu'est Dieu, puisque l'amour est une suite de la connaissance. Or le mystique connaît parfaitement que Dieu est la cause de son existence, de la perfection de son être et de sa conservation, son bienfaiteur absolu et universel, le principe de tous les biens qui existent dans l'univers, la beauté et la perfection infinie dans l'ordre métaphysique, à raison de son omniscience, de son omnipotence, de sa sainteté ; l'origine de toute beauté dans l'ordre physique ; finalement, il connaît aussi, bien que d'une manière vague, qu'entre Dieu et l'âme existe une certaine analogie de nature (spiritualité), une certaine conformité dans les attributs moraux (perfection morale). Tous ces motifs engendrent forcément dans le cœur du mystique un double amour : le premier est celui de gratitude ; l'autre, plus parfait, est la charité désintéressée, qui consiste à aimer Dieu parce qu'il est infiniment aimable, parce qu'il est l'unique objet digne de notre amour (πρῶτον φίλον). Il serait impossible de donner, dans un résumé, une idée des délicates analyses psychologiques dont al-Gazzali corrobore sa thèse, et des brillantes allégories dont il l'illustre et l'éclaire ; il les tire de l'amour sexuel.

Les effets de l'amour divin dans les âmes sont nombreux. Le désir ou amour passionné est le plus perceptible de tous. Quand

l'amant est éloigné de l'objet aimé ou quand il ne le saisit que d'une façon incomplète, alors naît en son cœur l'impulsion véhémente du désir. Or l'âme qui aime Dieu ne peut, en ce monde, le voir qu'à travers le voile de choses sensibles ; même au ciel, elle ne pourra connaître d'une façon compréhensive son infinie beauté et perfection : aussi éprouvera-t-elle éternellement un désir inextinguible. Quant à la douleur qui accompagne tout désir, al-Gazzâli estime qu'elle sera détruite au ciel par les délices résultant de la *vision béatifique*. De là chez le mystique, tant qu'il vit sur la terre, un désir constant de mourir : la mort étant la condition indispensable pour jouir de Dieu ; en tous ses actes, extérieurs et intérieurs, le bon plaisir de Dieu est sa règle et il ne peut trouver aucun plaisir aux choses de ce monde ; la solitude est son unique consolation, et penser à Dieu son occupation la plus chère ; la charité divine qui brûle en son cœur, s'épand naturellement sur toutes les créatures : toutes il les aime, comme des reflets de la beauté de Dieu ; mais cette charité apparaît surtout à l'égard de ses frères en religion ; elle se transforme même en haine sainte à l'égard des ennemis de Dieu ; par moments, elle tremble devant le danger de perdre l'objet de son amour et de tomber dans la disgrâce de Dieu ; d'autres fois, la force de sa passion amoureuse va jusqu'à troubler son esprit, à le faire éclater en exclamations qui expriment la violence de sa charité, bien que, en dehors de ces cas anormaux, le vrai et sincère amant cache à tous les hommes les faveurs dont Dieu l'honnore.

Les principaux fruits que produit dans le cœur l'amour divin sont : la *familiarité* avec Dieu et la *complaisance* en son bon plaisir. La première est un état psychique qui s'empare de l'âme quand, goûtant la jouissance que lui cause sa proximité avec Dieu et la vision partielle de sa beauté, elle ne pense ni à la partie infinie qui s'en cache à sa vue et à sa jouissance présente, ni à la possibilité de perdre la joie qui l'inonde, car, si elle y pensait, sa joie serait troublée par la douleur du *désir* et par les angoisses de la *crainte*. Les symptômes visibles de cet état de communication intime de l'âme avec l'objet de son amour, sont le dégoût que lui inspire la

conversation des hommes et l'avidité avec laquelle elle recherche le délicieux exercice de l'*oraison mentale* (*adh-dhikr*) : elle cherche toujours la solitude et l'isolement ; en société, elle se sent comme délaissée ; dans la solitude, comme en aimable compagnie ; son corps seul vit sur la terre, son cœur est déjà en son Dieu. Quand cet état devient permanent et habituel, il engendre dans l'âme une certaine joie reposée et tranquille (*al-inbisat*), fruit de la familiarité confiante dont elle jouit avec Dieu : elle lui parle comme un ami, qui se croit dispensé d'employer, dans les rapports ordinaires, les marques de respect et de vénération.

La *complaisance* dans le bon plaisir divin est aussi un fruit, et le plus parfait, de l'amour. Quelques sufis en niaient la possibilité, parce qu'il leur paraissait inconciliable avec la répugnance spontanée qu'éprouve l'appétit sensible pour la douleur physique et morale. Néanmoins al-Gazzali soutient que ce phénomène mystique peut vraisemblablement se produire dans deux hypothèses. La première est le cas anormal où la douleur devient inconsciente, une jouissance très véhémente ayant amorti la sensibilité ; c'est ce qui peut arriver au mystique enivré d'amour de Dieu ; dans cette hypothèse, il est bien possible de concevoir qu'il se complaise en tout ce que Dieu voudra ou permettra, même de contraire à son appétit sensible, puisqu'il ne sent point la douleur de cette contrariété. Toutefois, il n'y a pas plus d'invraisemblance dans l'hypothèse plus ordinaire où la douleur est ressentie. Et en effet, innombrables sont les exemples de cette complaisance rationnelle à l'égard de choses qui répugnent à l'appétit, dans la vue d'acquérir par elle un bien plus grand de l'ordre sensible ou moral, naturel ou surnaturel. Donc, rien d'absurde à admettre que le mystique, amoureux de son Dieu, se complaise rationnellement dans les douleurs sensibles qu'il éprouve, et cela sans autre raison, sinon qu'elles sont voulues de Dieu. En somme, l'identification de la volonté de l'amant avec celle de l'objet aimé est la preuve plénière de l'amour parfait : l'amant va jusqu'à accepter très volontiers sa propre mort, si telle est la volonté de celui qu'il aime.

X. — Pureté et sincérité d'intention (*Ihya*, IV, 259).

Conformément à la thèse fondamentale de son *Ihya*, que *l'intention est l'âme des œuvres*, al-Gazzali exalte sa portée et sa valeur dans la vie mystique. S'inspirant des paroles de St-Paul (*I Cor.* X, 31) et de la pensée évangélique (*Matth.* VI, 22-3), qu'il attribue au Prophète : « L'intention du croyant est meilleure que son œuvre », il étudie en détail l'influence de l'intention dans la vie spirituelle. Tout acte vertueux, l'accomplissement d'un précepte, la pratique de quelque dévotion acquiert aux yeux de Dieu un mérite proportionnel au nombre d'intentions saintes que le mystique s'est proposées. Il y a plus : les actes licites, mais indifférents peuvent se changer en actes méritoires. Il suffit, pour cela, de les diriger au service et à la gloire de Dieu. Mais alors, il est nécessaire que l'intention soit *pure*, c'est-à-dire exempte de tout mélange de motifs étrangers à Dieu, par exemple, la vanité spirituelle en ses formes si variées. Car alors, l'acte perd de sa valeur, en proportion de l'influence exercée par le motif mondain.

XI. — Examen de conscience (*Ihya*, IV, 281).

Pour se prémunir donc contre ce danger si grave, qui arriverait à rendre inutiles tous les efforts du mystique pour parvenir à la vie unitive, al-Gazzali recommande un exercice spirituel *d'origine évidemment chrétienne* : *l'examen quotidien.* Il en divise la pratique en six parties : 1° le ferme propos (*al-musharata*), qui consiste pour le dévot à prévoir, tous les matins, à son lever, les actes, omissions, pensées qui pourront survenir aux diverses heures et dans les diverses occupations du jour, à se proposer fortement de rectifier son intention en tous. Pour mieux préciser, il sera bon de songer à chaque faculté, sens ou membre qui servent à ces actes, aux obligations religieuses, aux dévotions, etc. ; 2° la vigilance (*al-muraqaba*) de tous les instants à conformer actes et omissions à ce qui a été promis à Dieu le matin. Elle doit précéder et accompagner

l'acte : l'âme se demandera auparavant : *pourquoi, comment, pour qui* elle va agir ; 3° l'examen de conscience (*al-muhasaba*), la nuit. Sa méthode pratique coïncide avec celle des ascètes chrétiens : revue méthodique et détaillée de la journée, afin de se ressouvenir de tous les péchés, imperfections, omissions et actes de vertu, tant extérieurs qu'intérieurs, faits à chaque heure du jour. Comme Ibn Arabi et As-Suhrawardi, ses disciples, al-Gazzali conseille l'usage d'un cahier (*al-jarida*), pour consigner en partie double le résultat de l'examen, ainsi que cela se pratiquait, au dire de St-Jean Climaque, chez les moines chrétiens de l'Orient, et s'est, depuis, maintenu dans les ordres religieux de l'Eglise catholique, conformément à la méthode proposée par St-Ignace dans ses *Exercices* ; 4° la mortification (*al-moaqaba*) imposée à l'âme comme pénitence médicinale et en châtiment de ses péchés et imperfections. Al-Gazzali recommande des genres de mortification très variés, en rapport avec la nature des fautes : le jeûne, contre la sensualité dans la réfection, les yeux baissés, contre les fautes de curiosité immodeste, la discipline corporelle, l'abstention de boissons fraîches, etc. ; 5° la pénitence (*al-mujahada*) ou combat contre la tiédeur dans les pratiques de piété. Elle consiste à s'imposer, comme expiation et en compensation d'actes imparfaits, des actes nouveaux et réitérés ; 6° la réprimande (*al-moataba*) de l'âme, au moyen de discours moraux que le dévot s'adresse mentalement à lui-même, s'inspirant des motifs surnaturels qui peuvent provoquer en son cœur la douleur et le repentir de ses imperfections.

XII. — **Méditation** (*Ihya'*, IV, 304).

Mais le plus utile instrument de progrès dans la vie mystique est la *méditation*. Pour en prouver l'excellence et l'utilité, al-Gazzali invoque l'autorité du Prophète, à côté de celle de J.-C. : « Une heure de méditation, a dit le Prophète, vaut mieux qu'un an de dévotion » ; et J.-C. assure que « celui-là seul lui deviendra parfai-

tement semblable qui aura réduit tout son langage à l'oraison mentale, et son silence à la méditation ».

La méthode pratique de cet exercice spirituel est la suivante. Avant tout, la mémoire présente à l'entendement la matière de la méditation, c'est-à-dire les idées, les actions, et les paroles sur lesquelles ont à s'exercer aussitôt les autres puissances de l'âme. C'est le préambule que les mystiques chrétiens appellent *composition de lieu*, et al-Gazzali *souvenir* (*at-tadhakkor*). Il se facilite par la lecture attentive et recueillie du *Qor'an*, ou des Hadits du Prophète ; mais, comme les commençants ne savent pas ordinairement choisir eux-mêmes les textes mieux appropriés à leur état d'âme, al-Gazzali leur offre, en son *Ihya'*, de copieux exemples de matière de méditation, accommodés, par leur sujet, aux différents degrés de perfection spirituelle.

La matière une fois présente à l'entendement, vient la méditation proprement dite, qui est l'exercice de la raison spéculative comparant et, par induction et déduction, tirant des vérités connues d'autres vérités nouvelles et inconnues. Cette opération discursive de la raison (*al-itibar*) se fait, pour le plus grand nombre des dévots, inconsciemment et sans appliquer d'une façon réflexe les règles de la logique. La conséquence ou vérité acquise par la méditation doit se convertir de spéculative en pratiqne, moyennant l'application concrète que l'entendement en fait à son propre état ; autrement l'idée n'exercerait aucune influence sur la volonté et la méditation resterait stérile. Son fruit (*ath-thamara*) le plus utile n'est pas, en effet, la science, en tant que telle, mais le changement du cœur qu'elle provoque, c'est-à-dire les émotions très variées que nous avons étudiées dans toute la mystique, et les bons propos formés, en conséquence, par la volonté, d'accomplir des œuvres salutaires.

Al-Gazzali achève son traité par une classification systématique des matières en deux groupes fondamentaux : 1° Méditations propres au commençant, comprenant ce que les mystiques chrétiens appellent les péchés propres ou d'autrui, les vertus, les fins der-

nières ou *novissima*, etc. Pour en tirer un plus grand fruit, il conseille au novice d'inscrire dans son cahier d'examen (*al-jarida*) un catalogue des péchés capitaux et des vertus principales. Chaque matin, pour faire la méditation, il pourra ainsi s'appliquer à un péché ou à la vertu qu'il se propose respectivement d'éviter ou d'acquérir ; cela fait, il barrera d'un trait son sujet et il pourra ensuite s'appliquer aux péchés ou aux vertus qui suivent. 2° Méditations sur Dieu : elles sont spéciales aux mystiques parfaits. A ceux-ci, néanmoins, al-Gazzali conseille de ne pas prendre comme matière de leur contemplation l'essence ou les attributs absolus de la Divinité, parce que le Prophète lui-même le défend et parce que cela expose à des doutes en matière de foi. Il est préférable de se borner à les méditer dans les créatures, comme reflets des attributs divins.

XIII. — **Extase mystique : ses causes et effets**

Les fruits de ces contemplations sont les extases ou rapts de l'âme en chacun des degrés ou étapes de la vie unitive. Al-Gazzali ne consacre pas un traité spécial à la description ou interprétation de ces phénomènes extraordinaires de la vie mystique. Pourtant, il est de nombreuses pages de l'*Ihya'* et des autres opuscules, comme l'*Imla'* le *Mishkat*, le *Minhaj* et le *Maqsad*, où il revient à ses idées sur ce sujet si intéressant de psychologie anormale. Ce n'est pas qu'il attribue jamais l'acquisition de ces états psychiques à la libre initiative de l'homme ; toujours, au contraire, il les considère comme des effets surnaturels de la grâce de Dieu ; mais il recommande toutefois certaines méthodes déterminées ou exercices qui prédisposent l'âme à les recevoir.

Un de ceux-ci est l'*oraison mentale* (*adh-dhikr*) faite dans les conditions psycho-physiologiques qu'il a apprises de son maître al-Farmadi, conformément au rite (*tariqa*) de al-Junayd et al-Bistami et dont usent également quelques sufis, sous le nom de *tariqa naqsabandiya*. Le jeûne, la veille, le silence et la retraite absolue en sont

les conditions éloignées. Le maître spirituel ordonne, à ce moment, au mystique de se retirer de la communication avec le monde, de se renfermer dans sa cellule (*az-zawiya*), se couvrant la tête de son vêtement, réduisant toutes ses prières et dévotions à une seule, qui consiste dans la continuelle et attentive prononciation du nom de Dieu. Assis à terre, il commence à répéter le mot *Allah* jusqu'à ce que le mouvement de la langue cesse et que le mot sorte des lèvres sans que la langue se meuve, et jusqu'à ce que les lèvres s'arrêtent et que reste seule dans le cœur l'image du mot. Bien plus encore, il doit continuer l'exercice jusqu'à ce que s'efface du cœur cette image sensible du nom et que seule demeure vive l'idée de sa signification, gravée dans le cœur par une suggestion si énergique que l'esprit ne puisse penser à aucun autre objet (*Ihya*, III, 15, 57).

Toutefois cette méthode, également employée dès les premiers temps par certains anachorètes chrétiens, spécialement par certaines sectes syriennes des Euchites et des Hésychastes, s'adaptait moins à la vie cénobtique ou conventuelle. Pour celle-ci, les mystiques musulmans emploient plus couramment l'exercice des chants religieux (*as-sama*), dans une forme analogue à celle que Cassien (*Institutions*, II, 23) vit observer dans les monastères chrétiens d'Egypte. Voici comment nous le décrit al-Gazzali (*Ihya*, II, 207) (1). A une heure où le cœur peut être libre de toute autre préoccupation, et en un lieu retiré, se réunissent tous les sufis, évitant l'intrusion de personnes étrangères à la communauté, dont la présence pourrait troubler l'esprit de ceux qui vont se livrer à cet exercice, et excluant également les novices (*murids*), qui, pour n'être point encore tout à fait sortis de la vie purgative, ou bien pour manquer du goût mystique apte à leur faire savourer la musique religieuse, ou pour être d'un tempérament sensuel, ou pour ne pas posséder une solide instruction théologique, sont inaptes à prendre part à

(1) Macdonald a publié une traduction anglaise de ce traité de l'*Ihya'*, sous le titre *Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing*, insérée dans le « Journal of the Royal Asiatic Society », 1901-1902.

l'exercice. Un chantre (*qawwal*), se plaçant au milieu de la communauté, entonne des hymnes de mètre varié, tantôt accompagné de certains instruments autorisés, comme le tambour de basque, le tambourin, la clarinette, etc. Autour de lui, les auditeurs demeurent assis, les extrémités rigides, la tête inclinée vers le sol dans l'attitude de la méditation, évitant autant que possible une respiration haletante, le bâillement et tout mouvement capable de troubler l'attention concentrée des voisins. Les émotions véhémentes que ce chant provoque dans les âmes rompent souvent le silence et l'uniformité d'attitude de la communauté ; hors de lui, un confrère éclate parfois en cris, applaudissements, danses, ou se dresse en extase. La communauté doit à ce moment imiter ses attitudes ou ses mouvements jusqu'à ce que l'extase cesse. Si les cantiques du *qawwal* ne parviennent pas à émouvoir les auditeurs, ceux-ci peuvent lui demander d'en éntonner d'autres, plus en rapport avec l'état psychique de la communauté. Et c'est sur cette possibilité que se fonde al-Gazzali (*Ihya'*, II, 204) pour soutenir la licéité de l'exercice de l'*as-sama*, contre ceux qui le considéraient comme une innovation hérétique, contraire à la psalmodie traditionnelle du *Qor'an*. Celui-ci, en effet, ne s'accommode point en tous ses textes à la situation morale de l'auditoire, et même là où il s'y accommode, il peut se faire qu'il cesse d'émotionner par la force de l'habitude ; d'autre part, les poésies lyriques chantées ou accompagnées par le rythme harmonique des divers instruments, subjuguent l'âme avec une force incomparablement plus grande que la prose coranique. Il n'était pas possible de confesser plus clairement l'origine extra-islamique de cet exercice.

Al-Gazzali répartit en deux catégories les effets provoqués par la musique religieuse : effets émotionnels, effets représentatifs. Les uns et les autres sont indescriptibles, il faut même dire inconnaissables pour celui qui n'en a pas une expérience personnelle. Le nom commun par lequel on les désigne : *wajd (rencontre)* (1),

(1) Au sens tout à fait fondamental de cette racine.

donne à entendre que ce sont des phénomènes psychiques surgissant à l'improviste dn fond de la conscience, à l'occasion d'un cantique, et en vertu de certaine sympathie mystérieuse qu'éveille dans l'âme tout son harmonieux. Infiniment variée est la gamme de ces émotions qui répondent toujours à l'état psychique du sujet, c'est-à-dire aux affections habituelles qui le dominent, suivant le degré qu'il occupe dans la vie unitive : désir, tristesse joie, angoisse, crainte, trouble, etc. ; néanmoins toutes peuvent, selon al-Gazzali, se ramener à deux types fondamentaux, coïncidant précisément avec les types découverts dans la vie mystique par les investigateurs modernes dans le domaine de la psychologie : la sensation de tranquille sécurité (*at-tamakkon*) et celle de l'impossibilité ou difficulté (*at-taadhdhor*) de parvenir à l'union, équivalentes à l'hypertension et à l'hypotension du sentiment cénesthésique. Régulièrement la musique et le chant ne font autre chose que provoquer, à un moment donné, ces émotions habituelles dans le mystique ; toutefois, par moments, elles les exaspèrent au point de déterminer ou un mouvement organique d'apparence anormale et pathologique (morbide) — cris, pleurs, sauts, lacération des vêtements, etc. — ou bien un repos ou une suspension, également anormale, de la vie de relation, spécialement dans la parole (aphasie). C'est dans ces cas aigus que le phénomène prend le nom de transe extatique (*wajd*) ; toutefois ces symptômes anormaux ne sont pas une preuve infaillible de perfection mystique, puisqu'ils obéissent à deux causes combinées : la véhémence relative de l'émotion, et la plus ou moins grande force d'inhibition de la volonté.

Dans la mystique, en outre de toutes ces émotions de nom et de nature connues, il en existe une autre que al-Gazzali juge véritablement extraordinaire, parce qu'elle est accompagnée d'inconscience par rapport à l'objet qui la provoque. Al-Gazzali la compare à l'instinct sexuel chez les impubères, parce que c'est un désir mystérieux (*as-sauq*), une tendance de l'âme vers quelque chose dont elle ne sait pas ce que c'est ; le cœur se trouve atterré, perplexe et plein d'une angoisse semblable à celle d'un homme qui sent l'as-

phyxie le gagner et ne voit pas le moyen de sortir du danger. La musique instrumentale est le moyen le plus apte à éveiller cette émotion extraordinaire qu'al-Gazzali interprète, à la suite de Plotin, comme une réminiscence inconsciente de l'origine de l'esprit.

Mais l'état le plus sublime de la vie unitive est pour al-Gazzali — notons bien au passage cette profonde différence entre sa mystique et la mystique authentiquement chrétienne — celui qui se caractérise par l'*inconscience absolue* du sujet *(al-fana')*. Les prodromes en sont des extases émotionnelles si aigües qu'elles déterminent l'anesthésie organique et la perte absolue du libre arbitre. Al-Gazzali ne trouve pas de mot plus juste pour qualifier ces états que celui d'ivresse et de stupeur; les actes de la vie de relation s'exécutent mécaniquement, automatiquement, sans volonté chez le sujet pour les empêcher; la douleur physique cesse d'être éprouvée par l'âme, enivrée qu'elle est par les délices infiniment douces de l'union *(al-wisal)* avec Dieu, que al-Gazzali compare aux noces, à la suite des mystiques chrétiens *(Ihya'*, IV, 310). Seulement, quand l'intensité de la jouissance et l'abstraction contemplative arrivent à leur comble, l'âme épousée tombe dans l'extase inconsciente. Ceci se présente chez ceux qui sont parvenus au degré suprême de l'union (les *siddiqs)*. Ils perdent alors la conscience du monde extérieur, de leurs propres modifications psychiques et jusqu'à celle de leur propre existence, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas l'objet de leur contemplation et de leurs délices. Dans le plus grand nombre des cas, al-Gazzali dit que le phénomène est de courte durée, comme un éclair; car, prolongé, il amènerait la mort. L'interprétation de ce fait anormal occupe beaucoup de pages dans l'*Ihya'* et le *Mishkat :* l'esprit est un être qui, à raison de son incorporéité, manque de forme *(sura)* propre; comme un vase de verre, il prend la couleur du liquide qu'il contient; comme un miroir, il adopte, quelle que soit sa forme propre, celle des objets qu'il représente : ainsi l'esprit d'identifie avec l'objet de sa contemplation. Cette identification ne doit point se comprendre comme une pure illusion de l'imagination; beaucoup moins doit-on l'exagérer jusqu'à

l'extrême, jusqu'à tomber dans l'absurde panthéisme psychologique de certains sufis, d'après lesquels l'humanité de l'extatique s'annihile, pour se convertir en sa Divinité; il ne faut pas même l'entendre à la façon dont les chrétiens conçoivent l'union hypostatique des deux natures, divine et humaine, en la personne de J.-C. Tout ceci, dit al-Gazzali, est aussi sot que d'attribuer au miroir la couleur rouge de l'objet qui s'y réflète.

Toutes ces restrictions une fois faites, comme pour éviter tout danger de panthéisme, al-Gazzali ne nie point la réalité d'une certaine communion mystique et surnaturelle de l'âme aimante avec le Dieu aimé; il va même jusqu'à invoquer, comme tous les sufis, à l'appui de cette thèse, les paroles du *Qor'an* et du Prophète, paroles dont l'esprit a comme une saveur évangélique, et en est, peut-être, un écho : « Dieu n'est pas dans le ciel, ni sur la terre, mais dans le cœur de ses serviteurs fidèles ». « Ni le ciel ni la terre ne suffisent aucunement à me contenir; ce qui le peut, c'est le cœur de mon serviteur fidèle, doux et humble ».

Les éléments *représentatifs (al-mukashafa)* de la vie extatique sont minutieusement analysés, aussi bien dans l'*Ihya'* que dans l'*Imla'*, bien que décrits sous le voile de l'allégorie ou du symbole. Les métaphores sont presque toujours prises aux phénomènes physiques de la lumière, comme c'était l'habitude parmi les *ishraqis* musulmans, légitimes descendants des néoplatoniciens alexandrins. La vision expérimentale (*al-mushahada*) de Dieu est comparée, pour sa clarté et son évidence, au rapide éclat de la foudre, à la lumière tranquille de la lune nouvelle, au reflet aveuglant d'une lame polie. Chez les commençants, l'esprit jouit de cette vision comme si les choses individuelles, — de la distinction desquelles elle conserve encore la conscience, — n'étaient que des traces ou vestiges de l'Un *(al-wahid,* τὸ ἕν); bientôt l'abstraction extatique fait perdre conscience de cette distinction, et réunit toutes les essences individuelles dans l'idée de l'Un qui les domine; et enfin, l'intuition de Dieu directement et sans intermédiaire, de ses opérations ou attributs, vient rendre la vision complète. Le chant et la musique pro-

voquent des représentations anormales, comme effets de l'impression produite, car, même normalement, on observe que le rythme musical éveille et accroît l'activité mentale, aussi bien que les forces physiques. Toute représentation peut, en outre, être accompagnée, dans l'extase, de ce que les psychologues appellent hallucination auditive et que al-Gazzali décrit comme un langage des êtres inanimés, dont les paroles frappent les oreilles du mystique sans qu'il sache d'où elles procèdent, ni qu'il en entende le sens. Macdonald a comparé cette hallucination auditive *(hatif)* au démon (δαίμων) socratique. Les objets représentés en la conscience durant l'extase, sont tous les mystères dont l'esprit humain désire avec ardeur découvrir l'essence. A plusieurs reprises, al-Gazzali les énumère, sans jamais pourtant les expliquer : le mystère de la prédestination, l'essence de l'esprit, la nature des anges, le royaume des cieux, la science divine gravée sur la lame éternelle *(al-lauh al-mahfuz)* du destin, la pensée des hommes devinée par leur physionomie *(al-firasa)* et la connaissance familière de *Hidr*, personnage mythique, dont l'Islam a fait un prophète, et qui vit caché en ce monde, comme Elie. Là ne se bornent pas les grâces *gratis datae,* sortes de charismes *(al-karamat)* χαρίσματα (*I Cor.* XII, 9) dont Dieu favorise l'extatique. Dans le *Minhaj*, al-Gazzali en énumère beaucoup d'autres, qui méritent le nom de véritables prodiges : marcher sur les eaux, voler par les airs, apparaître en deux endroits, par un phénomène de bilocation, exercer un certain pouvoir sur les animaux, pratiquer la géomancie, etc.

Al-Gazzali n'a pas joui, en sa vie mystique, de toutes ces faveurs divines. L'extase illuminative lui fut surtout difficile à goûter. Lui-même l'insinue dans son *Munqidh,* et Ibn Arabi nous a conservé un texte très curieux d'une de ses œuvres, dans lequel al-Gazzali attribue l'imperfection de ses révélations mystiques à ses études philosophiques (cfr. *al-Futuhat,* III, 104). Cette confession s'accorde avec la théorie que lui-même développe dans l'*Ihya'* (III, 10-20) au sujet de la différence entre la méthode philosophique et le sufisme, pour l'acquisition de la vérité. Toute connaissance acquise par

l'exercice de la raison inductive et déductive est, pense-t-il, un obstacle à recevoir la science infuse; l'homme ignorant dans les sciences profanes est plus apte que le philosophe et que le faqih à recevoir l'illumination. De très brillantes allégories, copiées dans le *Qut al-qulub* d'Abou Talib al-Makki, lui servent à rendre sensible sa pensée. L'âme est comme un miroir à la surface duquel peuvent se réfléchir les images de tous les êtres du monde sensible *(alam al-mulk)* et intelligible *(alam al-malakut)*. Les prototypes de tous ces êtres, leurs idées pures, se conservent gravées sur la *lame* éternelle du destin que al-Gazzali décrit comme quelque chose de semblable au *Logos* néoplatonicien, bien que d'autres fois il la compare à un miroir dans lequel se réfléchissent les idées infinies de la Sagesse divine, et qui fait penser quelque peu au *speculum aeternitatis* dont parle St-Thomas (*De Veritate*, Quaest. XII, a. 3). Pour que ces idées viennent se réfléchir sur le miroir de l'âme, il est nécessaire que la surface en soit parfaitement limpide et nette de toute tache de péché, exempte même de tout mélange d'images sensibles ou fantastiques; à plus forte raison ne doit-il y avoir aucun voile qui empêche de recevoir les rayons émis par le miroir de l'éternité. Ce voile, ce sont les sensations. Pour cette raison, dans le sommeil, la suspension de la vie des sensations externes facilite l'intuition des idées pures. Toutefois, dans la veille aussi, il arrive que l'âme acquière un état analogue d'abstraction extatique, et, à ce moment, tous les voiles se levant, la lumière du miroir de l'éternité vient se réfléchir sur le miroir de l'âme. Cette réflexion se nomme inspiration *(ilham)*, si le sujet la reçoit sans savoir d'où elle vient, comme il arrive aux mystiques et aux saints; et révélation *(al-wahy)*, quand elle a lieu pour les prophètes qui la reçoivent par l'intermédiaire des anges, auxquels elle est faite en réalité. L'étude rationnelle ne peut arriver à autre chose qu'à une image confuse des idées éternelles, réfléchies dans les créatures, mais non pas directe, comme la méthode sufi, et bien moins certaine. Pour cette raison, les sufis mettent toute leur confiance non dans l'étude, mais dans la purification du cœur, pour le

polir comme un miroir, et dans l'abstraction de tout le sensible, pour ôter tous les voiles. Telle est la théorie de l'illumination mystique dont les éléments plotiniens paraissent s'être combinés avec les idées évangéliques. — Ces idées étaient, en effet, familières à al-Gazzali : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt » *(Ihya'*, III, 237).

XIV. — Coup d'œil sur les sources de la mystique Gazzalienne et sur son influence.

Cet influx *constant* du christianisme sur sa pensée ascético-mystique finit par arracher à ses lèvres une confession qui dissipe toute espèce de doute : « Le christianisme n'est détestable qu'à raison de son dogme de la Trinité, et parce qu'il nie la mission divine de Mahomet ; tous ses autres dogmes sont la vérité réelle » (*Qistas*, 60). Je ne veux pourtant pas dire par là que l'influence chrétienne sur al-Gazzali ait été exclusive, ni toujours immédiate : les pages de l'*Ihya'* montrent, par endroits, la trace explicite de la pensée ascético-mystique des *Yogis*, si vivace dans les contrés occidentales de l'Inde limitrophes de la Perse ; les éléments israélites, spécialement du monachisme *essénien*, abondent également parmi les exemples édifiants qu'al-Gazzali rapporte en confirmation de ses exhortations pieuses ; des survivances ou réminiscences plotiniennes se devinent sans effort sous ses théories illuminatives. Dès le IIIe siècle de l'hégire, il existait une traduction arabe d'une partie des *Ennéades* de Plotin, publiée par un chrétien d'Emèse, sous le titre inexact de *Théologie d'Aristote*. Les œuvres du Pseudo-Denis et surtout le livre syriaque *Hiérothéos* de son maître Etienne bar-Sudaili ont aussi probablement influé sur l'illuminisme sufi. Encore une fois, le sufisme traditionnel mettait aux mains d'al-Gazzali une grande abondance d'idées et d'expériences extra-islamiques. Il a su c'est son œuvre personnelle les incorporer au fond de la dogmatique et de la morale orthodoxe, réalisant ains

dans son *Ihya'* une admirable œuvre de *synthèse* philosophico-théologique.

Cette œuvre, répétons-le, a exercé sur la vie de l'Islam une immense influence. Depuis l'ouest de l'Afrique jusqu'en Océanie, les œuvres d'al-Gazzali ont continué jusqu'aujourd'hui à être classiques.

Sa dogmatique est parvenue à être le type de l'orthodoxie. Elle a tranché le différend séculaire entre les *mataridites* et les *asharites*, en faveur de ces derniers, qui furent ainsi toujours considérés comme les représentants de la foi orthodoxe. A côté du *wahabisme* a surgi même dans les temps modernes, une restauration des doctrines d'al-Gazzali, provoquée pratiquement par Sayyid Murtada, dans son grand commentaire en dix volumes de l'*Ihya'*. A la Mecque, la grande autorité théologique est al-Gazzali, de même à l'Université *al-Azhar* du Caire, à la *Madrasu* de Fez. Les presses du Caire, de Calcutta, Bombay, Lucknow, Kazan et Constantinople ont publié, ces dernières années, presque tous ses livres.

Son ascétique-mystique a inspiré les fondateurs des innombrables confréries et ordres religieux qui, comme un vaste réseau, couvrent les pays musulmans et sont l'obstacle le plus insurmontable à leur assimilation à la vie européenne.

La communauté de vie entre juifs et musulmans a même permis une transfusion des idées d'al-Gazzali dans le rabbinisme médiéval : Maimonides ne lui doit pas peu de ses idées sur l'analogie entre la raison et la foi ; Jehuda Halevi se laisse influencer par son agnosticisme mystique ; Bahya (Bechaï) (1) a mérité d'être appelé l' « a Kempis » juif pour ses idées ascético-mystiques, qui ne sont que la reproduction presque littérale de celles d'al-Gazzali.

Ce sont précisément les rabbins espagnols et provençaux qui contribuèrent à introduire les livres d'al-Gazzali dans la scholastique chrétienne. Les traducteurs tolétains, dirigés par Dominique

(1) Cfr. Iahuda, *Al-Hidaja ila fara'id al-qulub des Bachja ibn Josef ibn Paquda*. Leiden, Brill, 1912.

Gundisalvi, mirent en latin son *Maqasid*, et le dominicain catalan Raymond Martin inséra dans son *Pugio fidei* des pages entières du *Munqidh* et du *Tahafut*, des textes du *Mishkat*, du *Mizan* et du *Ihya'*.

C'est de cette manière, et par des chemins indirects, que sont retournées au christianisme occidental nombre d'idées, reçues d'abord par al-Gazzali de la tradition chrétienne et du monachisme oriental.

Signalons, en terminant, ce qui fait peut-être la principale actualité du sujet que nous venons de traiter. Je viens d'insinuer que les confréries religieuses de tout l'Islam doivent en grande partie à la mystique d'al-Gazzali leur origine et leur vie. Dès la moitié du XII^e^ siècle de notre ère, au moment où sa doctrine achevait de s'imposer à l'Islam, les confréries religieuses commençaient à s'organiser, s'inspirant de l'*Ihya'*. Les plus grands mystiques espagnols, orientaux et africains de l'Islam l'adoptèrent comme règle de vie monastique et, de nos jours, c'est encore l'archétype de tous les livres sufis qui sont aux mains des dévots musulmans. Or, les confréries religieuses, assez semblables pour leur organisation à nos tiers-ordres, se sont tellement répandues dans le monde musulman, qu'à peine se trouve-t-il, en chaque peuplade, une douzaine de personnes qui ne soient affiliées à quelqu'une d'entre elles. Combien il importe de connaître à fond leur psychologie religieuse, le principal ressort de leur vie sociale ! Ce sera, nous l'espérons, l'intérêt de ce mémoire, de nous aider à pénétrer dans la moelle de la mystique gazzalienne, qui fut et continue à être l'inspiratrice et le modèle de toutes ces confréries.

BIBLIOGRAPHIE.

SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, Didot, 1842).

MUNCK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, Franck, 1859).

MACDONALD, *The life of al-Ghazzali* (« Journal of the American Oriental Society », XX (1899), p. 71-132).

ASIN PALACIOS, *Algazel : Dogmatica, Moral y Ascetica* (Zaragosa, Comas, 1901).

CARRA DE VAUX, *Gazali* (Paris, Alcan, 1902).

GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, Winter, 1910).

L'Islam dans l'Indo-Chine Française

PAR

Eugène DURAND

DES MISSIONS ETRANGÈRES DE PARIS.

A part les émigrants indiens, qui vont et viennent dans nos ports, et quelques villages malais installés sur les côtes cambodgiennes, la seule population musulmane que l'Indo-Chine française puisse vraiment revendiquer comme sienne est la petite nationalité Cham.

Les *Chams* sont ce qui reste de l'ancien royaume de Champa qui, sans aucun doute, s'étendait du 10° au 20° degré de latitude Nord, et du 103° au 107° degré de longitude Est.

Plus problématiquement, ce royaume a pu comprendre, avec presque toute la zône maritime de l'Annam actuel, ce qui est devenu la Cochinchine française et une partie du Cambodge.

Actuellement cette population se trouve localisée, en Annam dans la province méridionale du Binh-Thuân; en Cochinchine plus particulièrement dans la province de Châudôc; au Cambodge dans les environs de Pnompênh et de Baltambang. — Le total de cette population peut varier entre 120 et 150.000 âmes.

L'histoire religieuse des *chams* est enveloppée d'épais brouillards. La première stèle cham que l'on connaisse remonte au troisième siècle de notre ère, et la dernière au quinzième (1421 A.D. = 1343 ça-ka).

Les inscriptions gravées sur ces stèles ressemblent aux inscrip-

tions sanscrites connues : une filiation qui remonte au paradis d'Indra, un texte laudatif, tiré souvent mot pour mot des « livres saints » de l'Inde, quelquefois une donnée historique; elles rappellent une offrande à tel héros divinisé, une dotation à un temple, une fondation à un monastère, enfin, ce qui est plus précieux pour nous, une date empruntée généralement à l'ère indienne ça-ka, 78 ap. J.-C.

De toutes ces incriptions se dégage une conclusion très nette, c'est que le Civaïsme fut la religion de la nation Cham, dont les descendants ont encore le souvenir.

Près du Civaïsme se place l'Islamisme. Son apparition dans le Champa doit dater au moins des commencements du X^e siècle, car il en est déjà question dans les annales des Songs. En note d'une étude que j'avais fait paraître dans le bulletin de l'école française de l'Extrême-Orient (1913) sur les Cham-Bani, et dans laquelle je faisais remarquer la forme insolite donnée par nos Chams à l'invocation du Muezzin : « Allah Akbar » etc.... que j'avais entendue déformée comme suit : « Aulahù Akkabar » — en note dis-je le savant professeur de l'école française de Hanoï, M. Huber voulut bien ajouter ceci : « Les annales des Songs contiennent le passage suivant sur le Champa : il y a (chez les Chams) des buffles vivant dans les montagnes; on ne peut les employer pour le labourage; on s'en sert seulement pour les sacrifices aux esprits. Au moment du sacrifice on adresse au buffle cette invocation : a-lo-ho-ki-pa, qui signifie : « Puisse-tu bientôt renaître ». Cette formule rappelle tellement le Alloh Akbar des musulmans qu'il ne semble pas trop téméraire d'admettre qu'il y avait déjà, du temps des Songs, des chams convertis à l'Islam. — Il n'y a pas lieu d'ailleurs de s'étonner de la signification fantaisiste donnée par l'annaliste chinois à cette invocation. Dans la même note sur les Chams il y a encore ce passage à remarquer : Les mœurs et les vêtements des Chams ressemblent à ceux du royaume de Ta-che (Tadjiik = les arabes).

A quel *secte* de l'Islam appartiennent les Chams ?

Tandis que les Chams du Cambodge connus ici sous le nom de « Cham Baruv=Chams modernes », en correspondance religieuse avec les arabes de Java (où les originaires du Yemen seraient au nombre de 12 à 15.000), les malais musulmans, et les pélerins de la Mecque doivent(?)être plus ou moins sunnites, il semble raisonnable d'admetre que l'islamisme des Chams de l'Annam est plutôt Chiite, comme celui des musulmans de l'Inde et de la Perse. Dans un traité semi historique que j'ai eu la curiosité de traduire, les chams mettent à une place d'honneur incomparable Hassan et le martyr Hossaïn, les deux fils d'Ali « le bien aimé », gendre chéri du Prophète, évincé du Khalifat par les intrigues et l'ambition d'Abou Betr et de ses successeurs. Au paragraphe qui traite des « demeures » nobles de la tête, par opposition aux « demeures » moins nobles de la partie inférieure du corps humain, il est dit : « Alvahuk siège au front, Ovlvah au sourcil gauche, Mohammat au sourcil droit, Zibraïl à l'œil gauche, Ibrahim à l'œil droit, Açan à la narine gauche, Açaï à la narine droite, Haova à l'oreille gauche, Adam à l'oreille droite ».

A noter, d'après M. Cabaton, que Ovlvah et Alvahuk ne sont que l'arabe Allah et sa vocalisation Allaho, dont la simplicité des Chams a fait, si non deux dieux, distincts, comme le prétend cet auteur, du moins le dédoublement par émanation de la même personnalité divine. Dans mon étude antérieure à cette note j'avais donc traduit Alvahuk, le dieu incréé et Ovlvah, le démiurge : Quant à l'identification d'Açan et Açaï avec Hassan et Hossïn, il n'y a pas pour moi d'hésitation possible (bien que Açaï puisse aussi rendre l'arabe Sa'yâ Isaïe), car tous les Chams interrogés s'accordent à en faire les fils d'Ali.

Mais, de même que la pureté du Koran fut profondément altérée en Perse par l'infiltration des anciennes doctrines zoroasriennes, de même aussi, et à un degré beaucoup plus sensible, le peu qui parvint aux Chams de la loi du Prophète se trouva noyé, dès l'origine, dans le grossier brahmanisme et les traditions confuses de la religion primitive des Chams.

Leur Koran. — Le nom de Koran, connu des Chams, est peu employé par eux : ils lui préfèrent les dérivés suivants : Kitab Alamdu, le « livre de la louange » ou, plus simplement tapuk Islam, tabuk nöbi Mohammat, le livre de l'Islam, du Prophète. Le texte, en arabe, à peu près reconnaissable, commence par les 7 versets de la Fâtihat el-Kitab, continue par la XXXVI^e^ sourate, puis, de ci de là donne quelques autres versets, le tout entrecoupé de longs commentaires en langue Chame. Ce Koran réduit, en somme, au « chapitre suffisant » et à la « mère du livre » comme disent les musulmans eux-mêmes, n'a encore jamais été traduit.

Quoi qu'il en soit de leur méthode de transcriptions de l'arabe — moins simplifiée chez eux que chez les Malais — ils en défigurent régulièrement, et souvent systématiquement, la prononciation normale pour lui préférer une phonétique spéciale qui semble mieux correspondre à l'éducation de leur oreille. Ainsi l'invocation traditionnelle qui commence toutes leurs prières : Bismi' llhahi' rrahmani 'rrahimi « au nom d'Allah le Clément, le Miséricordieux ! » devient sur leurs lèvres : Abih similla hijor rah mönhijor rah himik. La différence est encore peu sensible.

Par contre, j'ai entendu prononcer très correctement, à ma demande, l'appel du Muezzin : Allah Akbar la ilah illa allah, à laquelle un iman m'avouait préférer la cacophonie suivante plus en accord avec la phonétique Chame : aulâhû akkabar (3 fois) la-illaha illahuwâhuk wu-wu-wâ huk-akkabar.

Leurs prêtres. — Les Chams musulmans ont emprunté à leurs frères brahmanistes le terme acar (skt. acarya) pour en former le nom générique de leur hiérarchie sacerdotale : les acar ou les pô car (pô = seigneur). Elle comprend : l'amön ou imön (imam), le chef de la prière; le Katip (arabe : khatib, malais kètib), le lecteur de mosquée plus particulièrement chargé de l'office du « jour de bénédiction », (le vendredi); le mödin (ar. mueddin, muezzin; malais, modin), celui qui appelle à la prière, simple chantre chez les chams, où les minarets n'existent pas; le gru, pô grû, (skt, guru), titre

également emprunté aux brahmanistes, le président de l'assemblée religieuse et de la communauté laïque ; et enfin l'acar, terme ici spécifique, qui désigne le maître d'école suppléant du grû.

Costume des prêtres. — Les prêtres ont sur la tête, complètement rasée, une sorte de fez plat ou de calotte blanche qu'entoure un volumineux turban de même couleur et dont les franges or, rouge et marron, sont plus ou moins larges et filigranées suivant le grade hiérarchique. En voyage, ils abritent cette coiffure monumentale sous un vaste chapeau à bords plats, dans le genre du chapeau des femmes annamites de condition. Dans l'exercice du culte, ils laissent le turban et encadrent leur fez d'une sorte de coiffure blanche sortie de passementeries, or, couleurs voyantes et clinquantes, en forme de toque plate de juge. Comme les prêtres basaih, ils portent suspendues sur le dos et la poitrine plusieurs paires de bourses, « Kadung, mal. Kandung », en broderie de soie multicolore et, comme eux également, ils tiennent à la main un long bâton en rotin ou en faux aréquier dont, pour les seuls guru, les racines adhérentes ont été tressées en forme de corbeille. Leur vêtement se compose du sarong blanc, de l'écharpe et de la ceinture frangées et de la tunique blanche, se boutonnant sur la poitrine ; elle est de même coupe, à part les boutons, que la tunique des femmes chames, serrée à la taille et échancrée au col. Ils laissent en outre pousser leur chevelure qu'ils nouent « en bouton de fleur » sur le sommet de la tête.

Mosquées (mögik sang-gik, en cham). — Ce sont de simples paillottes, aux murs de treillis, orientées, ici, à l'ouest vers Maka, La Mecque. Au fond, le minbar, l'estrade sainte, la cathedra de la doctrine, que l'officiant n'occupe du reste jamais que pour s'y accroupir parfois à moitié agenouillé et tourné de trois quarts vers les fidèles. Dans les cérémonies le minbar, qui, je crois est ici confondu avec le mihrab, est drapé de tentures blanches ainsi que le fond de la mosquée.

Le Ramadan. — Le « saint mois » du Jeûne (ch. ramövan, ramavan) est religieusement observé, dans chaque mosquée (et tout village en possède une), par les prêtres Cham Bani, qui agissent en délégués de toute la communauté.

Dès la veille au soir, les divers ordres des po car se réunissent dans la mosquée pour l'ouverture solennelle du mois sacré, que les autres pieux musulmans observent, à titre individuel, pendant trois jours seulement. Le nombre des prêtres est, si besoin en est, complété, pour arriver à onze, par l'adjonction de deux ou trois acar gahait, aspirants qui n'ont pas encore rasé leur chevelure. Chaque travée de l'édifice se métamorphose en un petit campement spécial où chaque retraitant a étendu et disposé sa natte, sa couverture, son oreiller de cuir verni ou de bois laqué, ses rouleaux de prières et son chapelet d'ambre, son service à bétel et son étui à cigarettes, son crachoir de cuivre et sa tasse d'argent, son brasero et sa théière.

Le voilà installé pour un mois entier, sans qu'il lui soit permis de sortir de la mosquée, hormis pour les grandes ablutions prescrites au fleuve. Quant aux neuf ablutions rituelles — des deux mains en cadence, de la bouche, des narines, du visage, de la main droite et de la main gauche, l'eau ruisselant sur le coude, du sommet de la tête, de la nuque, des pieds jusqu'au chevilles, — elles se font près de grandes jarres d'eau disposées ad hoc sous l'auvent de la mosquée.

Négligées, ou peu s'en faut, le reste de l'année ou remplacées par des équivalents qui n'ont rien de liturgique, les cérémonies saintes des ablutions, des cinq prières de la journée, l'imprécation quotidienne de Moghreb, même la lecture publique de quelques sourates du Koran chaque vendredi (ch. jamöat, ar. jumat) etc., sont scrupuleusement observées durant le mois du Ramadan, lequel avance d'un mois par année. C'est en effet le mois du jeûne expiatoire, bulanök, qui rachète et compense, même préventivement, les défaillances du reste de l'année.

Au coucher du soleil, les laïques viennent plus nombreux, après

la quatrième prière, nögarip, (ar-magrib) causer, fumer, mâcher du bétel et boire du thé dans la mosquée familiale ; puis, femmes et jeunes filles, entrent à leur tour, portant sur leurs têtes, sous un voile qui garde à leurs offrandes l'illusion de l'anonymat, des corbeilles de bananes, de gâteaux au miel, de riz gluant ou éclaté au feu, de sucreries à la noix de coco qu'elles disposent devant les imans. Enfin, après la cinquième et dernière prière, isha; dite « du souper » les prêtres se rangent en cercle ; le président se fait apporter les corbeilles ; il les découvre, en distribue le contenu à ses collègues, en envoie aux notables laïques de l'assemblée et rend la corbeille à la donatrice, avec sa petite part à elle également. La sainte journée prend fin dans un farniente tout oriental entrecoupé de quelques prières presqu'incomprises, de gestes précatoires assez bien retenus et d'un ânonnement lamentable du peu qu'ils savent du Koran.

Circoncision. — Le *Katan* (ar. Khitân) est une cérémonie, un geste purement symbolique qui figure et remplace la circoncision chez les Cham-Bani. L'âge requis est la cinquième année. Mais, dans la pratique, les jeunes gens la diffèrent jusqu'à l'époque de leur mariage qu'elle doit toujours précéder. C'est ce qu'ils appellent « entrer en religion ». A cette occasion ils choisissent un nom dans le calendrier musulman, Ali ou Mohommat, par exemple, ce sera leur nom d'initié, aval, par opposition à leur nom profane, ahyör, que du reste il continueront de porter « au dehors ».

Le Karöh.— De même, pour les jeunes filles, la cérémonie du Karöh ouvre seule les portes du mariage légal. Voici comment le sous-préfet Cham de Phauri m'en a expliqué la genèse ainsi que le symbolisme : « la lune qui est une divinité féminine détermine l'époque même du Karöh. Car de même que la lune n'atteint sa plénitude qu'en son quinzième jour, de même la jeune fille n'est nubile qu'à quinze ans : avant cette époque elle est pour tous tabung, interdite, sacrée (tabu) ». La cérémonie se fait avec tout l'apparat possible.

Elle consiste essentiellement en ceci : la jeune fille vêtue de ses plus beaux atours, se présente au po grû, assisté des imans. Celui-ci, après avoir mis un grain de sel sur la langue de la jeune fille, lui coupe, sur le front, une petite mèche de cheveux et lui fait boire une gorgée d'eau pure. Par contre, si l'interdit sacré avait été notoirement violé, le prêtre lui couperait cette mêche, non sur le front, mais sur la nuque. Après cette cérémonie la jeune Chame peut se nouer le chignon, ce qui, dans tout l'Extrême-Orient, indique le passage au rang de fiancée ou d'épouse.

Mariage. — Le mariage se célèbre soit avant, soit longtemps après sa consommation, car il exige d'assez fortes dépenses occasionnées par la présence des imans, du guru, et par le festin qui réunit, avec la parenté, les officiants et les notables. Disons seulement ici que le matriarchat réglant seul le code familial des chams de l'une et de l'autre religion, c'est la jeune fille qui choisit son époux et le fait demander en mariage. Si la demande, présentée par les entremetteurs et marraines d'usage, est agréée, si le jeune homme a goûté aux gâteaux offerts et a mis dans sa bouche la chique de bétel envoyée par la jeune fille, et apprêtée et roulée par elle, les fiançailles sont déclarées valides par le fait même.

Le mariage célébré, le mari viendra nécessairement habiter chez ses beaux-parents. Du reste sous ce régime matriarchal, les biens de famille appartiennent de droit aux filles et, parmi elles, le majorat revient à la cadette. Ses frères n'ont que l'usufruit de ce qui leur a été donné pour dot, à l'exception d'un partage relatif de bestiaux, de dons en espèces ou même de terrains acquis par le père en dehors des biens de communauté.

Inhumation. — Les enterrements des Chams musulmans n'ont rien de la solennité de la crémation des Chams brahmanistes : quelques prières faites par les imans, quelques rites simples, sept anniversaires, dont le dernier est fixé à cent jours seulement après le décès, et c'est tout. Leur précipitation à se séparer de leurs

morts a été saisie par le dicton suivant : « Quand un Cham (brahmaniste) meurt, on laisse son cadavre se décomposer lentement, puis on le brûle ; quand meurt un Bani (musulman) on se hâte de l'enterrer à la première heure du jour ». Pour ceux qui s'intéressent à cette question qu'il me soit permis de renvoyer à un travail que j'ai publié, en 1903, dans le Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême-Orient sous ce titre : « Note sur la crémation chez les Chams ». On peut y joindre la lecture d'une traduction du Livre d'Anouchirvan que j'ai donnée en 1908, dans le même Bulletin.

Cérémonies profanes. — Qu'il suffise simplement d'indiquer ici que, exception faite pour les crémations, les prêtres musulmans sont traditionnellement invités à presque toutes les fêtes païennes des Chams et que, dans plusieurs cas, la première place leur est dévolue par la coutume. Seuls, les repas les séparent, les Brahmanistes ne redoutant pas de manger la chair impure du porc. Par contre, les sectateurs des deux religions s'abstiennent scrupuleusement de se nourrir de viande de vache, et même de se livrer à l'élevage des bœufs. Pour les travaux de labour, les buffles les remplacent toujours, — bien que les Annamites voisins des Chams se servent et de bœufs et de buffles, suivant la nature du terrain et la malléabilité de la rizière.

La Bible Bani. — Outre le Koran-Cham, il existe un manuscrit curieux que j'ai cru utile de publier en 1903. On se convaincra aisément ici, que le canevas de ce manuscrit Cham est tiré de la Bible modifiée par la tradition musulmane. Voici quelques lignes de cette tradition corrigée en seconde édition : « Svasti ! Siddhi ! Ce traité enseigne avec clarté la genèse de la terre et du ciel. Création du dieu soleil. Création de la déesse Lune. Puis le Seigneur Uvlvah (Allah) créa le Pô Adam, ensuite sa femme Pô hava, tirée de la côte du Pô Adam etc. ». Je ne continue pas le résumé de ce livre assez orthodoxe au point de vue musulman.

Il existe encore un livre saint vénéré par les Chams à l'égal du

Koran. C'est le livre dit de *Nouchirvan*. Il en reste d'assez nombreuses éditions manuscrites, gardées avec un soin jaloux, mais qui me semblent présenter quelques divergences. La première partie traite de la cosmogonie d'après les Chams. Elle a pour titre, dans une des éditions que je possède : « Ceci est l'histoire de la Grande Déesse ». C'est-à-dire de l'Eve Chame-brahmanique, et pour signature, dans une autre édition : « version des sectateurs de Nouchirvan » c'est-à-dire des Chams-musulmans. Le fond de la légende est purement Cham mais, là comme partout ailleurs, les musulmans ont introduits leurs croyances en antidatant sans scrupule, la création de leurs imans par le Seigneur Mohammad pour donner à celui-ci le pas sur la création des basêh par le Seigneur Ibrahim. En de nombreux passages de ce livre on trouve les affirmations suivantes : Si l'on vous demande qui créa les quatres nabis ? Répondez le Seigneur Allah. D'où émanent les quatre caractères magiques ? Répondez : De la nature intime d'Allah. Si l'on vous demande d'où sortent les douze officiants ? Répondez : Des membres de Mahomet. S'il est des gens pour prétendre le contraire, ne les écoutez pas ».

Les Chams du Cambodge. — Venus dans ce pays soit comme conquérants, soit comme prisonniers de guerre, soit au déclin du Champâ, comme exilés volontaires, ils n'y retrouvèrent plus, à cette période surtout, le brahmanisme de leurs frère de l'Annam remplacé, là-bas, par le bouddhisme triomphant. A l'exemple de ceux d'entre-eux qui, déjà musulmans, s'étaient joints, — autant par affinité ethnique que par communauté de religion — aux Malais de Java, déjà installé dans le pays, les Chams, passèrent tous à la religion de Mahomet.

Ils comptent près de 150 villages actifs et populeux, échelonnés presque tous au bord du Grand lac et du Mékhong. A eux se rattachent aussi quelques villages Chams à Châudoc et à Tayninh (Cochinchine), les premiers sur le Bassac, un des bras du Mékhong, les autres sur le Vaïco oriental, et un faible groupe au Siam autour de Bangkok. On les confond quelquefois avec les Malais, leurs

corréligionnaires, bien inférieurs en nombre, qui s'installent souvent à côté d'eux. Des mariages fusionnent lentement les deux races.

Leur Islamisme est beaucoup plus éclairé et conscient que celui des Banis de l'Annam. En contact permanent avec des Malais ou des Hindous, bons musulmans, sans être très fervents ils sont mieux instruits de leur religion et plusieurs même font le pélerinage de La Mecque. Ils n'adorent qu'Allah, font les cinq prières quotidiennes, les ablutions prescrites ; s'abstiennent toujours de la chair de porc et, généralement, de liqueurs fermentées. Celui qui en boirait ouvertement scandaliserait la communauté et serait immédiatement traduit devant les imöns.

La prière en commun du vendredi comporte toujours l'assistance d'au moins quarante fidèles. Le chef du clergé est le Möphati (ar. mufti), au-dessous duquel viennent le tuk kalit, le raja Kalit, le tuân pa kê, — les deux premiers sont des magistrats et le dernier un jurisconsulte doublé d'un casuiste.

Ils sont tous quatre très considérés, très obéis, tant des Chams que des Malais soumis à leur autorité spirituelle. Chacun est assisté de quatre imöns (imans). Nommés par le roi du Cambodge sur la proposition des imans, ils font partie de droit du conseil du roi et sont exemptés par lui d'impôts, ainsi qu'un nombre déterminé de leur suite. La parfaite tolérance du bouddhisme Khmèr rend ce contrôle du pouvoir laïque aussi peu génant que possible.

A côté et un peu en dessous de cette première catégorie de prêtres se placent les hakem (ar ha kim) ou chefs de mosquées, les Katip (ar. Khatib) lecteurs chargés du prône; (les chams les appellent « maîtres de la prière ») les bilâl ou censeurs, qui veillent à l'observation de la discipline religieuse hors et dans la mosquée.

Tous les ministres du culte sont vêtus de blanc, du turban à la tunique et au langoute. Ils ont la tête et la face rasées et portent la barbiche au menton.

Il faut encore mentionner une catégorie de laïques attachés à la mosquée, un peu à la manière des sacristains, les lebei et les halim ou docteurs, qui peuvent ou non appartenir au clergé.

Les prêtres ont une grande autorité sur les fidèles Chams ou Malais. Des châtiments, amendes ou coups de rotins, punissent ceux qui transgressent les prescriptions religieuses. L'usage des liqueurs fermentées, l'ivresse et le jeu sont sévèrement punis. Le fait d'être convaincu d'avoir sacrifié à des divinités païennes peut amener l'exclusion de la communauté. Pareille prescription, on le voit, appliquée en Annam, ne tendrait à rien moins qu'à l'excommunication totale de tous les Chams-Banis.

Leurs corréligionnaires du Cambodge ne se font pas faute de déplorer leurs erreurs et d'envoyer chez eux de pieux hajis. Ceux-ci sont accueillis avec une fraternelle cordialité, mais ils n'arrivent pas à beaucoup raviver la foi obscure de leurs hôtes. Quand on leur reproche leurs sacrifices aux « Pô Yang » et l'usage qu'ils font de liqueurs fermentées, les Chams de l'Annam opposent leur réponse habituelle « nos pères agissaient ainsi, pourquoi voudrions-nous faire autrement que nos pères? »

D'une façon générale, les Chams du Cambodge, prêtres et fidèles, se conforment aux observances de l'Islam. Non seulement ils s'abstiennent de chair de porc, mais encore de celle d'éléphant, de paon, de vautour, de crocodile, d'aigle et de corbeau. A l'encontre de leurs corréligionnaires malais de l'Indochine, ils mangent de la chair de tortue. (Le singe, la tortue, l'éléphant, l'ours, etc. sont des « animaux métamorphosés » c'est-à-dire, selon les musulmans, des êtres humains changés en bêtes, en punition de leurs crimes).

Les principales fêtes des Chams du Cambodge sont :

Le ramövan (voir plus haut) fixé par les prêtres et observé par tous les fidèles. Il se termine par plusieurs jours de fête.

Le bulan ök haji « mois du jeûne des pélerins » ou bulan Ovlvah « mois d'Allah » qui vient un trimestre après le Ramadan et dure du dixième au quinzième jour du mois sans que les fidèles puissent manger avant la tombée de la nuit.

Le surah, c'est-à-dire « la poursuite » célébré pendant le premier mois cham et qui comporte deux jours d'abstinence en commémoration de la fuite, vers Médine, de Mahomet poursuivi par les Korei-

chites. (Surah vient sans doute par corruption de sourat et par allusion aux sourates 5 et 30 du chap. VII du Coran).

Le tapat, en Annam tubah (ar. id. repentir, contrition) ou fête du la repentance célébrée pour purifier les vieillards de leurs péchés.

Le tamat (ar. complément, achèvement) la fête de l'achèvement des études, destinée à honorer le jeune homme qui a achevé ses études théologiques... (Cabaton Rev. Monde Musul. 1907).

La circoncision Katat, Katan, est effective chez les Chams du Cambodge.

Par contre le Karök, la coupe d'une mèche de cheveux que subit solennellement, en Annam, la jeune fille qui a atteint l'âge nubile légal, semble remplacée au Cambodge, mais indistinctement pour tous les enfants, garçons et filles, par la fête du molot (ar. = raser les cheveux). Il semble plutôt répondre au rite Khmer de la « tonte de la houppe » et se pratique entre trois et treize ans. A cette occasion, les enfants reçoivent — comme en Annam, les garçons au Katan et les filles au Karök, — leur nom religieux : Ali ou Fatima ou tout autre saint nom emprunté au calendrier musulman.

Pour terminer, ajoutons que l'islamisme des Chams du Cambodge, de la Cochinchine ou du Siam, bien qu'un peu plus orthodoxe que celui de leurs frères de l'Annam, n'est pas si pur de toutes scories, qu'il n'admette de nombreuses croyances superstitieuses qui les lient dans la pratique de la vie et les entravent dans leur liberté d'allure.

Mais comme tout bon musulman est « doublé d'un bon casuiste » nos chams se forment sereinement la conscience en baptisant toutes leurs diableries puériles du nom sacré de Jin asalam « djinns de l'Islam » : la foi est sauvé, le croyant rassuré et le Prophète accommodant doit se déclarer satisfait.

L'Islam aux Indes. Son influence extérieure

PAR

P. DAHMEN, S. J.

L'Inde, on l'a dit plus d'une fois, avec la variété kaléidoscopique de ses systèmes religieux s'offre tout naturellement à l'étudiant comme une école de religion comparée. Qu'il s'agisse de Bouddhisme ou de Judaïsme, d'Hindouisme ou d'Islamisme, ou bien encore des soi-disant cultes primitifs, nulle autre région du globe ne présente un champ aussi fertile que le sien, aux recherches de l'ethnologie religieuse. On l'a appelée un musée de races; nous pourrions l'appeler un musée de religions. Il suffit d'y mettre le pied pour se trouver en face des conceptions les plus diverses, les plus bizarres comme les plus élevées de la pensée religieuse, conceptions enchevêtrées les unes dans les autres et formant un tout complexe et confus, fort difficile à démêler.

De toutes ces influences si opposées, l'Inde a réussi — grâce à sa puissance d'assimilation — à effacer peu à peu l'empreinte et à les fondre graduellement dans la masse inconsistante de son polythéisme.

Seul, de toutes les religions non-chrétiennes, l'Islam a jusqu'à présent résisté à ce nivellement successif de l'idée religieuse; aussi a-t-il imprimé son cachet à lui sur le continent indien. Il a fait de l'Inde une puissance musulmane de premier ordre, la plus importante — par le nombre — des différentes communautés mahométanes du monde entier. L'Empire Indien compte en effet près de 70 millions de sujets musulmans, soit presqu'un quart de sa population totale

en excluant la Birmanie. Formant des groupements importants dans le Nord, ceux-ci deviennent de plus en plus clairsemés à mesure qu'on descend vers le Sud. Mais de l'Hindou Kouch jusqu'au delta du Gange et jusqu'aux lagunes du Malabar, les minarets blancs des mosquées mêlent partout leur svelte architecture aux « gopouras » pyramidales et aux « vimânas » (1) des pagodes. Ce n'est du reste pas seulement dans ses monuments que l'Islam affirme son existence aux Indes, mais c'est sur ses propres adhérents qu'il estampille d'un sceau tout particulier. Grâce à cette marque le touriste fraîchement débarqué n'aura pas de peine à distinguer l'élément musulman dans cette immense population. La figure énergique et grave, les traits prononcés, l'allure fière et déterminée, le physique robuste et sain, bien plus que les détails accidentels du costume révèlent les fils du Prophète au milieu de la cohue payenne.

Il est, du reste, des provinces où ce type forme le type dominant. Par exemple dans l'État de Kashmire, on le trouve partout; les trois quarts de la population sont de religion musulmane. Au Punjab, pays limitrophe, plus de la moitié des habitants (53 p. c.) professent le même culte. Dans la vallée et le delta de l'Indus, même constatation. Nous sommes en effet aux portes de l'Inde. Comme nous le verrons bientôt, l'invasion mahométane s'étant produite par les défilés de l'Afghanistan et du Béloutchistan, rien d'étonnant que le croissant domine sur les provinces frontières. Il est plus surprenant de voir qu'à l'autre extrémité de l'immense plaine Indo-Gangétique, les sectateurs de Mahomet l'emportent numériquement sur leurs compatriotes hindous. Dans le Bengale Oriental, ils constituent une très forte majorité : 66 p. c. (2). On

(1) Le « vimâna » est une tour curvilinéaire caractéristique des pagodes du Nord de l'Inde, de Bénarés par exemple. Le « gopura » est un porche monumental souvent fort élevé qui donne accès aux pagodes du Sud. Celles-ci en comptent plusieurs. La pagode de Srirangam près de Trichinopoly, la plus vaste de l'Inde, en a 15, dont la plus élevée a près de 200 pieds.

(2) La proportion pour le Bengale entier est de 32 p. c. Le census de 1901 donne un total de 27 millions pour le Bengale et l'Assam, dont 18 pour l'Eastern Bengal et l'Assam (Imper. Gazetteer of India, vol. I, p. 491. Oxford 1907).

aurait cru que la flot envahisseur eût pu à peine arriver au delta du Gange, à 2500 km. du Khaibar Pass, et c'est là précisément qu'il atteint son maximum de puissance. L'explication communément donnée est que l'Islam ne rencontra ici que des peuplades non-aryennes, mais mongolo-dravidiennes. Celles-ci n'avaient guère encore subi l'influence de la civilisation hindoue. Elles furent pour l'Islam une proie plus facile que les populations du Doab (le territoire entre le Gange et la Jumna) centre antique de la civilisation brahmanique. Aussi dans ce milieu plus résistant, dans les Provinces Unies, les mahométans ne sont ils que 11 p. c. de la population totale; et plus nous nous éloignons du Nord, plus la proportion diminue. Au Maïssour, malgré le prosélytisme sauvage d'un Tipou Sahib (1742-1799), la proportion n'est plus que 5 p. c. La côte du Malabar n'est qu'une exception apparente : le rivage occidental de la Péninsule exposé aux vents de la Mousson a toujours été la porte maritime de l'Inde. Les navigateurs arabes qui jusqu'à l'arrivée des Portugais monopolisaient le commerce dans l'Océan Indien et le golfe Persique, s'y établirent forcément en grand nombre pour les besoins de leur négoce. Leur influence ne devait pas toutefois dépasser l'étroite bande de verdure qui s'arrête aux Ghattes Occidentales.

C'est du Nord-Ouest — nous l'avons dit — que l'invasion musulmane devait se répandre en vagues grossissantes sur le continent Indien : histoire intéressante que cette conquête d'un nouveau monde. Nous allons la résumer rapidement dans ses grandes lignes.

Pour plus de clarté nous la diviserons en deux époques principales.

Une première, qui s'étend de 999 à 1526, époque de conquêtes, de déblaiement sur laquelle nous passerons légèrement.

Une seconde, qui va de 1526 à nos jours, époque de construction : l'Islam s'établit fermement sur le sol de l'Hindoustan, pénètre dans la vie même des peuples de l'Inde, devient partie intégrante de son patrimoine religieux.

Et d'abord, un mot sur l'invasion arabe qui précéda la 1re époque. Cinq ans venaient à peine de s'écouler depuis la mort de Mahomet

(632) que des incursions maritimes d'Arabes venaient amorcer ce qui ne devait être conquête définitive que six siècles plus tard. Travail d'éclaireur et d'avant-garde. L'Islam put déjà se rendre compte de la richesse de sa future proie. Du reste, à part l'occupation du Sindh, en 712, les Arabes ne tentèrent plus rien de ce côté.

Leur effort, porté surtout sur l'Occident, ne devait guère en Orient dépasser l'Indus. Pour les grandes conquêtes définitives de l'immense région païenne qui s'étendait au delà, il ne fallait rien moins qu'une race jeune, énergique, à l'ardeur guerrière, doublement stimulée par une nouvelle foi et l'appât d'un riche butin. — Les Turcs faisaient alors leur première apparition dans l'histoire. Hordes émigrées des steppes de l'Asie Centrale, ils étaient venus raviver de leur sang vigoureux la dynastie épuisée des Sassanides au Nord de la Perse.

Par un de ces coups de la fortune si communs en ces temps héroïques, un esclave turc de cette famille fondait un royaume dans le Nord de l'Afghanistan. Ghasni, entre Kaboul et Kandahar, en était la capitale. Le quatrième prince de cette nouvelle dynastie, en étendant sa domination jusqu'à Peshawar, devint maître du célèbre défilé qui avait vu passer tant d'armées conquérantes. La porte de l'Inde était ouverte : il ne restait plus qu'à entrer.

Son fils Mahmoud le Ghasnévide, qui lui succéda en 998, ne se fit pas attendre. Plein d'une ardeur juvénile — il avait 21 ans à son avènement — il fondit de son nid d'aigle sur les villes de la frontière et inaugura la série de ses incursions audacieuses qui l'ont rendu illustre dans l'histoire. Il ne devait s'arrêter qu'en 1027, après 15 campagnes victorieuses. Peu à peu il s'aventure dans l'intérieur du pays, franchit la rivière Sutlej, pousse jusqu'au cœur même de l'Hindoustan et couronne dignement la série de ses exploits par un « raid », prodigieux entre tous, sur les bords de l'Océan Indien (1).

L'œuvre de Mahmoud fut forcément passagère : ses incursions

(1) C'est là qu'il pilla la pagode de Somnath en Kathiawar, dont les richesses fabuleuses allèrent grossir son trésor.

participent plutôt du caractère aventurier du pillard et du champion (gazi) de l'Islam que du conquérant. C'est comme gazi, comme pourfendeur d'idoles et d'idolâtres, qu'il est loué par les chroniqueurs du temps. En fait de conquêtes, il ne garda guère que le Punjab, sorte d'annexe à son royaume de Ghasni. En vrai fils du Prophète, il partageait trop le mépris de ses coreligionnaires pour les chiens d'infidèles pour songer jamais à s'établir en terre païenne. Pour lui, comme pour Babar, « l'Inde n'avait guère de charmes sauf sa richesse ». Alberuni son contemporain exprimait fidèlement la conviction des conquérants, quand après avoir décrit les institutions hindoues et comparé (1) « l'égalité démocratique du Coran avec les castes, le mariage mahométan avec la loi matrimoniale du pays, la propreté des croyants avec les habitudes contraires des Hindous », il ajoutait : « Nous avons décrit tout cela, afin que le lecteur apprenne combien les institutions musulmanes sont supérieures à celles de l'Inde ».

Mais sans s'en douter, Mahmoud, le champion, avait préparé les voies pour une occupation définitive. Le temps pour ce fanatisme farouche de s'apprivoiser, de se faire au voisinage impur d'un paganisme qu'il abhorrait, et bientôt un nouveau conquérant d'une dynastie nouvelle supplantera les Ghasnévides et ne dédaignera pas de s'installer dans la capitale même de l'idolâtrie. En effet, dans les dernières années du XII^e^ siècle, nous voyons un autre Mahmoud, de la maison de Ghor, s'emparer de Ghasni et s'inspirer de l'exemple de son illustre homonyme, pour entreprendre avec un succès inégal une série de rapides incursions. Rassemblant ensuite ses forces pour une campagne décisive, il s'avance vers Delhi, capitale de Prithwi Raj, le dernier défenseur de l'indépendance hindoue. Celui-ci oblige l'envahisseur à rebrousser chemin, puis, vaincu et fait prisonnier, est mis à mort. Son territoire est annexé. Coup sur coup, Meerut et Delhi tombaient aux mains de Qutb-ud-din, général de Mahmoud. Quand à celui-ci, il attaque Kanauj et

(1) Cf. Sachau, Alberuni, p. 110, London, Trübner, 2 vol.

pille Bénarés. Il serait trop long de suivre en détail, les différentes campagnes de ce prince. Qu'il suffise de dire qu'à sa mort, en 1206, l'Islam s'était assuré la suprématie politique, depuis Peshawar jusqu'à Ghaur dans le delta du Gange.

Quant à la conquête religieuse, elle était encore à faire. Les conquérants et leurs successeurs semblent, d'ailleurs, en avoir bien vite compris l'impossibilité. Il ne pouvait être question d'employer la force, vu l'immense multitude des idolâtres. N'étant qu'une poignée au milieu de ces vastes régions si peuplées, ils avaient déjà fort à faire de garder leur position sans irriter davantage les vaincus par un prosélytisme peu opportun. Aussi ne semble-t-il pas qu'ils aient eu souvent recours au glaive pour amener leurs nouveaux sujets à embrasser leur religion. L'auteur — probablement hindou — de l' « Essence de l'histoire » rapporte que dans la série de 34 monarques qui se succédèrent jusqu'à l'avènement des Mongols, Sikander Lodi fut le premier à persécuter la religion du pays (1). Fait plus étonnant encore que cette politique prudente et modérée des fougueux disciples de l'Islam, c'est que l'élément musulman nécessairement restreint n'ait pas été rapidement entraîné dans le tourbillon de cette civilisation hindoue qui s'était déjà assimilé dans le passé les éléments si disparates de la culture de l'Iran et de l'Hellade.

Mais grâce à sa propre vitalité, grâce au flot constant d'immigrants qui s'établira désormais entre l'Inde et l'Asie centrale (réserve inépuisable de l'Empire), grâce au prestige qui s'attache infailliblement au culte du vainqueur, l'Islam pousse plus avant ses racines dans cette terre païenne de l'Hindoustan ; ses branches s'étendent vers l'Est et vers le Sud (2). Les invasions de Genghis Khan en Perse, en Turkestan font refluer sur l'Inde des milliers de fugitifs musulmans qui viennent ainsi augmenter le nombre des fils

(1) Cf. JOURNAL OF THE R. A. S. OF LONDON, 1894. p. 733.

(2) En 1295-7, Ala-ud-din pénétrait dans le Dekhan. En 1310, Malik-Kafur plantait l'étendard vert sur le temple Brahmanique de Rameswaram, à Ramnad en face de Ceylan.

du Prophète. Puis, lancés à leur poursuite, ce sont les Mongols eux-mêmes qui sous Tamerlan pénètrent en vainqueurs et ébranlent profondément l'empire.

Je passe rapidement sur la fin de cet époque qui se termine dans l'anarchie la plus complète.

Des Turcs encore — ceux-ci communément désignés comme Mongols — paraissent à nouveau sur la scène pour mettre fin à cette confusion, et prêter leur vigoureux concours à la cause de Mahomet. Commencée par Babar le Lion, véritable héros d'épopée. leur suprématie s'affirme, non sans avoir subi quelques vicissitudes, sur le champ de bataille de Panipat à 160 km. au Nord de Delhi. Cette grande victoire ouvre le règne d'Akbar (1526). Désormais l'avenir de l'Islam est assuré pour longtemps. Et pourtant comme son grand-père Babar le Lion et son ancêtre Tamerlan, ce fils de Tartares n'était qu'un disciple peu fervent du Coran ; ses successeurs, à une seule exception près, devaient lui ressembler. Mais là précisément est la source de son succès : dans cette merveilleuse souplesse de caractère de sa race, qui, soit à Pékin, soit à Delhi ou Agra, mise en face d'une civilisation antique, fait preuve d'une facilité d'adaptation vraiment remarquable pour ces temps. Dans l'histoire d'Orient, le nom d'Akbar est synonyme de tolérance. En abolissant l'odieuse taxe (*poll-tax*) qui pesait sur les Hindous, en appelant ceux-ci aux dignités de l'empire, en épousant des princesses Rajputes, ce prince fit plus que n'importe qui pour la propagation de l'Islam, d'un Islam frelaté, il est vrai, d'un Islam teinté de panthéisme et de Parsisme. Le Dr H. Jansen dans son étude si documentée sur la propagation de l'Islam, constate que c'est surtout à partir de cette époque que datent les progrès rapides du Mahométisme dans l'Inde (1).

Il ne fallut rien moins que le fanatisme d'un Aurangzeb, qui régna de 1659 à 1717, pour arrêter cette infiltration qui, bien que fatale à

(1) « Von der Zeit der Moghul Kaiser hat der Islam in Indien, besonders in Nord Indien, stetig mehr Verbreitung gewonnen ». *Verbreitung des Islams*, Berlin 1897.

la pureté de l'Islam, aurait considérablement modifié l'Hindouisme. Mais les Mahrattes soulevés par cette politique intransigeante se chargèrent de soutenir la cause de la religion nationale contre l'agresseur. Sous les coups répétés des Brahmes Peschwas, leurs chefs, l'empire mongol s'écroule, et sur ses ruines les armes anglaises bâtiront la puissance britanique. Désormais l'Islam ne joue plus qu'un rôle politique très effacé. Relégué au second plan, il boude de se voir supplanté par l'idolâtrie et tente en vain un suprême effort, à la révolte des Cipayes, pour reconquérir le trône de Delhi. Enfin reconcilié peu à peu avec le maître anglais qui trouve, d'ailleurs, son compte à gagner sa faveur, il se voit appelé à un nouveau rôle en proportion avec l'importance de son passé.

On pardonnera l'aridité de cet exposé historique qui a paru nécessaire pour expliquer ce qui va suivre. Il s'agit, en effet, de constater ce que l'Islam a fait pour l'Inde au cours de longs siècles de domination, de l'influence qu'il a pu exercer sur les races indigènes, sur leur vie religieuse, sociale, économique. Et ici je me permets de faire miennes les paroles de Newman dans son esquisse historique, si suggestive, sur les Turcs :

« Vous voudrez bien ne pas supposer que je m'en vais faire l'éloge d'une imposture religieuse *(il est superflu d'ajouter que dans l'état actuel de la science, cette appellation demanderait un qualificatif)*, mais, continue Newman, aucun catholique n'a raison de désavouer la supériorité de l'Islam sur le paganisme. Le paganisme est sans norme pour le bien et le mal, sans juge souverain et immuable, sans révélation intelligible, sans dogme précis quelconque. D'autre part, l'unité de Dieu, d'un Dieu qui se révèle, qui est fidèle à ses promesses, l'éternité de la loi morale, la certitude d'une rétribution à venir, tout cela ce sont des emprunts que Mahomet fit à l'Eglise, que ses sectateurs retiennent avec attachement. Une bonne partie de l'enseignement du faux prophète porte sur des vérités matériellement vraies et objectivement importantes » (1). C'est

(1) Newman, *Historical sketches*, v. I, p. 87, London 1878.
« You will not suppose I am going to praise a religious imposture but no

précisément cet élément de vérité qui a permis à l'Islam de jouer un rôle parfois heureux dans les destinées de l'Inde.

S'il était besoin d'exemple pour démontrer l'influence du moral sur le physique, nous en trouverions un concluant dans l'élément musulman de la population indiennne. Cet élément est — presque dans sa totalité — de même race que l'élément païen. Sur les 70 millions de Musulmans indiens, on n'en compte que 6 ou 7 millions qui soient de race étrangère : Pathans, Afghans. Mongols ou Persans. Or, rien de plus frappant que la différence entre le type musulman et le type païen d'une même race. Il est vrai qu'un sang étranger est parfois venu se mêler à celui des disciples de l'Islam. Mais dans bien des cas, l'infusion a été fort légère, si légère qu'elle est négligeable. Au Bengale, il y avait en 1901 plus de 27 millions de Mahométans dont la majorité se trouve au Bengale Oriental. Presque tous sont des convertis. Ils appartiennent à la même race que leurs compatriotes païens, si tant est qu'il y ait quelques gouttes de sang mongol dans leurs veines. Cependant quel constraste entre ceux-ci et ceux-là ! L'Imperial Gazetteer of India décrit en ces termes le paysan hindou du Bengale : « petit, faible et timide », et des indigènes en général, il dit qu'ils sont, à quelques exceptions près, moins solidement bâtis et plus faibles que l'Européen ; qu'ils manquent d'énergie et sont incapables d'un travail dur et soutenu; (1) et ceci s'applique a fortiori au Bengali, plus affaibli par un climat débilitant entre tous. Comparons ce por-

---

Catholic need deny that it is, considered in itself a great improvement upon Paganism. Paganism has no rule of right and wrong, no supreme and immutable judge, no intelligible revelation, no fixed dogma whatever ; on the other hand, the being of one God, the fact of His revelation, His faithfulness to the promises, the eternity of the moral law, the certainty of future retribution were borrowed by Mahomet from the Church and are steadfastly held by his followers. The false prophet taught much which is materially true and objectively important ».

(1) « The small, weak and timid Hindu peasant of Bengal », v, I, p. 445.

« The native of India is with a few marked exceptions of slighter build and weaker frame than the European... he is deficient in energy and in capacity for sustained hard labour ».

trait à celui de son compatriote musulman : il est, lui, de structure plus vigoureuse, d'énergie plus grande (1). Comment expliquer cette différence, qui fait *deux* peuples d'*une même* race vivant côte à côte et dans les mêmes conditions ?

Si le Bengali musulman est mieux bâti et résiste davantage à un climat énervant, c'est que sa religion ne lui défend pas l'usage de la viande; c'est qu'elle ne lui impose pas ses mariages prématurés si désastreux au développement normal de la race. L'Hindou au contraire, forcé par des sanctions religieuses et sociales à mettre de côté les mesures élémentaires de prudence, s'expose à un affaiblissement et à un épuisement relativement prompts pour les deux sexes. Il doit nécessairement rester inférieur au Musulman. Chez lui, la natalité est beaucoup plus faible, la mortalité beaucoup plus forte; conséquence, l'augmentation mahométane au Bengale est double de celle des Hindous (2). Le census de 1901, le prouve péremptoirement. Et cependant les Mahométaus appartiennent à la classe la plus pauvre du pays. Mais ils sont mieux armés pour le *struggle for life* si terrible dans un pays sujet à de constantes épidémies. Aussi dans la période décennale 1891-1901, alors que la moyenne de l'augmentation pour l'Inde entière a été de 2 1/2 p. c., celle des Mahométans dans *toute* l'Inde était de 9 p. c. (3). Il est donc parfaitement vrai de dire que l'Islam augmente non pas tant par conversions directes que par sa propre vitalité. Son concept plus sain de la vie, fait qu'il y ajoute plus de prix que l'Hindou rendu assez indifférent à son sort par la pensée que cette vie n'est qu'une unité négligeable dans une série indéfinie : de là, sa résignation bien connue en face de la mort, mais c'est une résignation fatale à la vie d'un peuple (4).

---

(1) « Of sturdier frame, of greater energy ».

(2) « The Mahometan rate of increase is double of that of the Hindus ». Cf. H. H. Risley, *The People of India*, 1908, p. 237.

(3) *I. G. of India*, v. I, p. 430.

(4) A ce propos la réponse caractéristique d'un élève païen à son professeur chrétien montrera à quel point la mentalité populaire est imprégnée de ce dogme de la transmigration. Le professeur en question reprochait à l'élève de perdre

L'influence de l'Islam sur le physique n'a pas été sans son contrecoup sur le moral. Etre affaibli, à la vie diminuée, l'Hindou traduit cette faiblesse jusque dans son caractère. L'épithète de *mild Hindu* est devenue proverbiale. Toutefois elle suggère non la douceur de l'homme fort qui a conscience de ce qu'il peut, mais celle de l'être sans défense qui trouve en elle son unique refuge. L'historien Elphinstone dit que le grand défaut des Hindous « est le manque de virilité ». De là, ce caractère timide, ondoyant, presque craintif qui se peint fidèlement dans leur physionomie, dans leur démarche, dans leur manière de parler que certains accusent de manquer de sincérité. Voyez par contre leurs compatriotes musulmans. Hier encore ilotes de la société indienne et maintenant transformés en des êtres nouveaux.

L'Islam a fait pour eux ce qu'il fit jadis pour les Tartares : « Il y a en effet, écrit Newman à propos de ceux-ci, des éléments dans l'Islam qui tendent à opérer ce changement de caractère chez les Tartares. Son austérité, sa froideur, son fatalisme; même les vérités empruntées à la révélation, mais séparées des vérités que le Coran rejette, son monothéisme qu'aucun médiateur ne tempère, sa doctrine sévère sur les attributs divins, sur la loi et sur la certitude d'une sanction future mirent quelque chose de sombre dans leur vie et les améliorèrent en même temps... de quelque manière que cette transformation se soit produite, c'est certainement à leur nouvelle religion que des observateurs compétents l'attribuent » et plus loin Newman cite le lieutenant Wood à l'appui. Celui-ci, parlant de ses voyages dans l'Asie Centrale, remarque que « toutes les classes inférieures ont un *self-respect* instinctif et une gravité de conduite qui diffère autant de la souplesse de l'Hindou que de la gauche rusticité d'un manœuvre anglais » (1). Une transforma-

---

son temps ; « Oh, c'est bien pour vous, chrétiens, qui n'avez qu'une vie ! » Tout Européen, qui a été aux Indes, sait que l'adage anglais « Time is money » n'a pas encore cours chez les indigènes. Cela explique en partie leur pauvreté.

(1) *Historical Sketches*, v. I, p. 72 : « There are evidently elements, which would tend to change them (the Tartars) from one temperament to the other, Its sternness, its coldness, its doctrine of fatalism ; even the truths which it

tion analogue semble s'être opérée chez les fils du Prophète aux Indes. A les voir passer le front haut, le regard assuré, le buste droit, on ne se douterait pas qu'ils sont les frères des êtres craintifs qu'ils coudoient dans la rue. Aussi l'Anglais choisit-il plus volontiers ses serviteurs et ses soldats parmi les Musulmans. Il a su donner ainsi un dérivatif à cette force qui dégénérait parfois en violence fanatique. Tels les Moplahs du Malabar, dont la furie sauvage se jetait sur les baïonnettes britanniques. Le gouvernement impérial a trouvé l'excellente combinaison d'utiliser leur excessive énergie en formant deux bataillons Moplahs.

Outre la force de caractère, la dignité personnelle *(self-respect)*, l'Islam semble avoir aussi aidé à développer le sens moral proprement dit. L'étroite union entre la morale et la religion qui pratiquement ne font qu'un dans le Coran, présente assurément une grande supériorité sur l'Hindouisme pour qui la morale ne vient guère qu'au second plan. Le code éthique si net, si précis, si peu complexe, et en même temps si large de Mahomet, s'imposait facilement à l'instinct moral de l'Hindou à la recherche d'une règle de conduite demandée en vain au Vichnouisme ou au Sivaïsme. L'idée si grande que le Musulman se fait du suprême domaine de Dieu sur sa créature et qui est à la base de l'esprit foncièrement religieux des Mahométans n'est pas un mince mérite. Bien que l'idéal de perfection soit loin d'être élevé, il a du moins l'avantage de ne pas imposer le veuvage forcé qui atteint plus d'un sixième (1) de la population féminime d'une manière compromettante pour leur vertu, et pousse souvent ses victimes à l'infanticide; il ne sanctionnait pas la prostitution dans les temples, ou bien encore par l'exemple

borrowed from revelation when separated from the truths it rejected, its monotheism untempered by mediation, its severe view of the divine attributes, of the law and of a sure retribution to come, wrought both a gloom and also an improvement in the barbariam... whatever was the mode of operation certainly it is to their religion that this peculiarity is ascribed by competent judges... all the inferior classes possess an innate self-respect and a natural gravity of deportment which differs as far from the suppleness of the Hindustani as from the awkward rusticity of an English clown ».

(1) Cf. H. H. Risley. *The People of India*, p. 237.

scabreux des dieux et des déesses du panthéon hindou ne poussait pas aux plus honteux excès. Certes c'était une ascension appréciable pour le Bengali que d'être arraché au culte infâme du « Sakti » que W. W. Hunter et les auteurs les plus récents (1) affirment n'être que trop répandu dans le delta du Gange et dans le Nord. L'Islam en cela semble avoir fait une œuvre salutaire de préservation. La polygamie et le divorce qu'il a en commun avec le paganisme sont un mal bien moindre que les excès du Vallabhisme, du Kulinisme (2) et des cultes érotiques de Râdhâ et de Krishna. Evidemment, il serait imprudent de conclure à la moralité de ses adhérents de la moralité plus ou moins grande de son code, pas plus qu'on ne voudrait conclure à l'immoralité générale des Hindous de l'immoralité flagrante de leur mythologie. Mais le fait d'avoir devant les yeux un idéal plus élevé est une sauvegarde qui n'est pas à dédaigner. Qu'en contravention avec les prescriptions du Coran, le Musulman s'adonne à la boisson, à l'opium, au hachisch tout comme son compatriote idolâtre, il n'y a là rien qui puisse surprendre. Encore a-t-il l'avantage sur lui, d'avoir une norme de conduite avec laquelle il ne peut s'empêcher de se voir tôt au tard en contradiction. Une telle constatation ne peut se faire qu'au profit de la morale.

Du reste, en relevant le niveau social des millions d'ilotes qui grouillaient à la base de la société hindoue, l'Islam lui a également rendu un service signalé. C'est précisément dans ce milieu avili et méprisé qu'il est allé chercher la grande majorité de ses adeptes. Il a fait au cours des siècles, ce que des observateurs lui voient faire aujourd'hui. Comme M. Logan, l'auteur du *Gazetteer* de Malabar le remarque (3) : « La conversion à l'Islam a eu comme

(1) V. g. dans l'Imperial Gazetteer, v. I. p. 427.

(2) Risley, *o. c.* Appendice sur le Kulinisme.

3) « Conversion to Muhammedanism has had a marked effect in freeing the slave caste in Malabar from their former burthens. By conversion a Cheruman obtains a distinct rise in the social scale and if he is in consequant bullied or beaten the influence of the wole Muhammedan community comes to his aid.»...

« The same applies to the Nayadis of whom some have escaped from their degraded position by conversion to Islam » (E. Thurston, *Castes and Tribes Southern India*, v. IV, p, 459, Madras).

effet principal de délivrer la caste des esclaves de leurs fardeaux séculaires. En se convertissant, un Chéruman monte dans l'échelle sociale. et si par suite de changement il est tracassé ou battu, l'influence de toute la communauté mohométane vient à son aide. » M. Thurston, chef du bureau ethnographique de Madras, après avoir cité M. Logan, ajoute : « Ceci s'applique aux Nyadis dont plusieurs ont échappé à leur situation dégradée en se convertissant. » Ce processus semble être répété dans les diverses contrées de l'Inde. Ainsi « dans le Sud des castes entières ont embrassé l'Islam parce que l'accès des pagodes leur était interdit par la caste supérieure (1). » Dès les premiers jours de la conquête musulmane, la division des castes avait frappé l'esprit des envahisseurs, comme diamétralement opposée au démocratisme intense du Prophète. « Nous autres Musulmans, écrivait alors à ce propos Alberuni, nous sommes à l'autre pôle, nous considérons tous les hommes comme égaux. » Malgré les compromis inévitables (2) qui devaient résulter d'un long contact avec une civilisation imprégnée de l'esprit des castes, l'Islam a contribué pour une bonne part à améliorer le sort de millions d'êtres voués à une dégradation irrémédiable. Grâce à lui, le paria dont la présence pollue à vingt pas et qui doit se couvrir la bouche, de peur que son haleine ne souille l'air respiré par la caste sainte, s'est vu restitué à la dignité d'homme. Il s'est senti entrer, pour ainsi dire, dans la famille de ses maîtres et conquérants ; il a pu désormais braver les anathèmes de ceux qui jadis pouvaient le tuer impunément comme un animal immonde.

En montant ainsi à un niveau social plus élevé, la classe inférieure a vu pareillement son sort matériel s'améliorer sensiblement. Ici encore, la « *Weltanschauung* » de l'Islam l'y préparait mieux que l'idéal hindou. L'*Imperial Gazetteer of India* fait très bien ressortir sa supériorité à cet égard : « C'est à l'action énergique, dit-il, que

(1) Cf. Risley, *o. c.*, p. 237.

(2) On retrouve en effet dans bien des communautés musulmanes de l'Inde la division en castes, mais pas poussée à l'excès comme chez les païens (cf. *Imperial Gazetteer*, II, p. 328).

vise son idéal plus qu'à la contemplation ; l'homme ne disposant que d'une seule vie doit en tirer tout le parti possible ; à son esprit pratique la série des transmigrations est parfaitement étrangère, comme aussi le Karma et cette fatigue de vivre qui déprime tellement l'esprit hindou. Au rêve d'absorption en quelque imaginaire *Weltgeist*, il substitue le bonheur concret d'un paradis fait de jouissances bien dans le goût d'un Oriental (1) ». De là ce contraste frappant entre l'indolence du paysan hindou et l'énergie relative de son confrère musulman. Dans le delta Gangétique, le long des lagunes du Malabar ou sur la côte du Coromandel, la constatation est la même. Thurston, *op. c.*, p. 483, dit des Moplahs, convertis hindous « qu'ils exercent le commerce et la culture avec succès et prospérité » et il ajoute : « beaucoup parmi eux sont marchands et font d'excellentes affaires, étant plus audacieux et plus forts en spéculation que les Hindous du district. La masse des petits négociants et des petits boutiquiers du Malabar est Moplah. » Dans son article sur les Lubbais de la côte orientale, eux aussi Hindous convertis à l'Islam, il les décrit comme « étant des hommes de savoir-faire, industrieux et entreprenants, marins intrépides et commerçants experts... une bonne et forte race faite pour réussir. » Et il fait le même éloge des Lubbais du North-Arcat et du Maïssour.

Je pourrais citer encore d'autres exemples : les Bohras « ou commerçants de l'Inde Occidentale, pour la plupart adeptes venus de l'Hindouisme. » Les Khojas ou « honorables convertis, marchands actifs sur la côte occidentale de la Péninsule et en Afrique Orientale. » Mais il n'est pas nécessaire d'insister davantage sur ce point. L'élément musulman a certainement été un facteur économique important. Le préjugé brahmanique qui défend aux Hindous de traverser « l'eau noire » la mer, a livré le commerce maritime aux

(1) « Its idea is strenous action rather than contemplation ; it allots man a single life and bids him make the best of it ; its practical spirit knows nothing of a series of transmigration, of *Karma*, of weariness of existence which weighs upon the Hindu mind. For te dream of absorption into an impersonal *Weltgeist* it substitutes a very personal Paradise made up of joys such as all Orientals understand. » V. I, p. 328.

mains des Arabes, des Perses et de leurs convertis. Au moyen âge c'est par leur entremise que les épices, les étoffes précieuses, les pierreries arrivaient soit par la voie de la Mer Rouge et l'Egypte, soit par celle du Golfe Persique et de l'Asie-Mineure, sur les navires vénitiens. L'avènement des Portugais et des puissances occidentales leur enleva ce monopole, mais n'arrêta pas cependant toute leur activité commerciale. Les exemples donnés plus haut le prouvent.

Résultant de ces relations avec l'étranger, un nouvel élément artistique très appréciable peut se discerner surtout dans le domaine de l'architecture. L'Hindouisme n'a rien produit de comparable aux monuments musulmans : palais, mausolées ou mosquées, qu'on trouve dans toutes les régions de l'Inde (1). L'époque mongole est particulièrement remarquable : les palais d'Agra et de Delhi, le Taj Mahal, le plus riche joyau architectural de l'Inde, la Moti Masjid (mosquée) d'Agra, la Jâmi Masjid de Delhi, les résidences royales et les mosquées de Bijapour, d'Ahmanadab et de Gulbarga dépassent en splendeur l'art hindou le plus parfait. C'est le triomphe de l'idée monothéistique sur l'inspiration panthéistique et polythéistique. L'admiration, parfois naïve, qui vit encore dans les pages des anciens voyageurs du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, témoins de ces merveilles féeriques de marbre et de granit, ne semble pas exagérée aux visiteurs modernes de ces ruines grandioses. Pour toucher comme du doigt la différence entre ces deux arts, il suffit de comparer Delhi et Bénarés, ou mieux, le temple célèbre de Rameswaram à Ramnad. Du reste, les pagodes modernes n'ont pu s'empêcher d'emprunter. Par exemple, le temple Visweswera à Bénarès a adopté des dessins du style Saracénique. L'architecture Jaina du Nord de l'Inde a eu recours au gracieux dôme saracénique ; et au Bengale, les temples Sivaïtes se distinguent par l'arche pointue du même style (2). Celui-ci, bien qu'il embrasse une grande variété de genres suivant les différentes contrées de l'Inde où il se trouve :

---

(1) Cf. Archeological Sketch Map, n° 26 de l'*Atlas de l'I. G. of India.*
(2) Cf. Dutt, *Ancient Civilisation of India*. v. III. pp. 352, 353.

Arabe, Persan, Mongol, Afghan, etc. a en plus l'avantage d'être doué d'une certaine unité provenant d'une inspiration religieuse commune. De là cette impression de cohésion, qui manque totalement à l'Hindouisme.

C'est comme élément d'union, d'aillenrs, que l'Islam a joué un rôle qu'il ne semble pas prêt d'abandonner. Lord Morley le reconnaissait publiquement, lorsqu'il disait que l'Islam avait fait de ses 70 millions d'adeptes une nation dans une nation. L'Islam étant par définition une théocratie, le Mahométisme est essentiellement « a consecration of the principle of nationalism ». Il n'a rien de ce morcellement infini qui fait que l'Hindouisme n'est pas une religion, mais un agglomérat chaotique de croyances contradictoires impossible à définir, qui fait que « l'esprit public des Hindous est confiné soit à leur caste soit à leur village (1) ». Par contre, puisque les religions en Orient tiennent lieu de nationalité, Lord Morley a raison de dire qu'aux Indes les Musulmans sont un état dans l'état. Un autre écrivain récent, lui-même ancien membre du gouvernement, écrit que : « En matière administrative le gouvernement britannique doit constamment traiter ces Musulmans indiens comme une communauté à part (2) ». Pendant longtemps celle-ci fut considérée comme une puissance dangereuse. Pour éclairer l'opinion anglaise sur ce point sir W.W. Hunter écrivit en 1881 son ouvrage : *Our Indian Musulmans*, avec sous-titre : sont-ils obligés en conscience ce se révolter contre la Reine (3) ? Alors déjà, Hunter constatait avec plaisir que l'élément instruit chez les Mahométans admettait la licéité de la suprématie britannique et celle de l'abstention de Guerre Sainte. Au reste les Anglais se sont appliqués avec un sentiment instinctif de « self-preservation » à rendre leur joug

(1) « The public spirit of Hindus is either confined to their caste or village ». Elphinstone, I, p. 373.

(2) « In administrative matters the British Government has constantly to consider the Indian Moslems as a separate community. » Holderness, *Peoples and Problems of India*, p. 127.

(3) « Are they bound in conscience to rebel against the Queen ? »

de plus en plus supportable. Ils ont été de ce chef souvent accusés de partialité par les Hindous qui prétendent que la manne gouvernementale tombe en plus grande abondance chez leurs voisins que chez eux. Quoi qu'il en soit, il est assez naturel que le pouvoir impérial trouve son compte à ménager un facteur de la politique indienne qui par sa force de cohésion semble autrement redoutable que les innombrables millions d'Hindous désunis. Ceux-ci, d'ailleurs conscients de leur faiblesse, recherchent également l'appui politique de leurs compatriotes musulmans. Ils n'ont pu toutefois les faire entrer dans leur *National Congress* et les Mahométans ont à leur tour fondé en 1906 l'*All India Moslem League*. Celle-ci a pour but d'obtenir une représentation distincte pour les adhérents de l'Islam dans les administrations provinciales et municipales et de leur assurer une plus large part des emplois publics et enfin de promouvoir les intérêts particuliers de l'Islam partout où ils sont en jeu. Cette lutte politique a sans aucun doute ravivé le sentiment collectif chez les Mahométans (1). Déjà un peu plus haut (p. 129), Holderness remarquait une tendance actuelle à accentuer l'union en matière non seulement politique, mais aussi religieuse par une observance plus stricte des distinctions de culte. En effet, grâce à l'ignorance qui prévaut surtout chez les Musulmans des campagnes, le pur Islam s'était vu envahir par des usages païens et des superstitions à travers lesquelles il était parfois difficile de le reconnaître. Je n'insiste pas davantage sur cette déformation (2) qui n'entre pas dans le cadre de cet article.

(1) « The struggle over the constitutional question has undoubtedly qnickened the corporate feelings of Indian Mahummedans. » Holderness, *op. cit.*, p. 133. Nous devrions ajouter ici quelques mots sur le Pan-Islamisme aux Indes. On sait la répercussion que les récents événements des Balkans y ont eue sur l'opinion mahométane. Des meetiugs de protestation contre la conduite des alliés, contre la politique de l'Angleterre et de la Triple Enteute, des essais d'intervention auprès du Gouvernement Britannique en faveur de la rétention d'Andrinople par les Turcs montrent l'étroite solidarité qui unit l'Islam Indien au « plus grand Islam ».

(2) On trouvera un traitement détaillé de cette question dans T. W. Arnold, *Survivals of Hinduism among the Muhammadans of India*. Transactions of the 3d International Congress of the History of Religious. V. I, 1908. J. Marès, les *Musulmans dans l'Inde*, Études, 1910, v. 122, pp. 80, 181.

Je me contenterai de remarquer que si l'Hindouisme a prêté du sien à l'Islam, il y a eu procédé réciproque de la part de l'Islam. Goldziher le constate en ces termes : « Il y a bien aussi des exemples d'une réaction réelle de la conscience musulmane sur le paganisme indigène : des dieux hindous sont ravalés au rang de diables ou de démons (1) ». C'est pour le moins une coïncidence frappante que le grand courant monothéiste qui se dessine au XIVme et au XVme siècle dans le nord de l'Inde, alors que les conquérants avaient pris possession définitive et permanente du sol. Il est vrai que l'Inde méridionale avait déjà retenti des prédications monothéistes d'un Ramanuja (1017-1127). Peut-être leur écho lointain s'était-il fait entendre jusqu'au nord. Quoi qu'il en soit, la domination musulmane ne pouvait que lui être favorable, et il semble bien naturel qu'un Kabir (1380-1420) ait rêvé de faire la fusion des deux religions antagonistes dont les destinées allaient être désormais liées les unes aux autres pour longtemps. Kabir ne proclame pas seulement l'unité de Dieu, qu'il s'appelle Ali ou Rama, mais — dogme étrange dans un pays tyrannisé par la caste — l'égalité des hommes devant Dieu. On peut ne voir là que la réaction normale de la masse opprimée; encore faut-il accorder que cette réaction fut singulièrement aidée par l'immigration opportune d'un élément essentiellement démocratique.

Cette première ébauche d'un mouvement syncrétiste indo-musulman fut reprise quelques années plus tard par le célèbre Nanak (1469-1538), le fondateur du Sikhisme. A la base de sa doctrine nous trouvons les deux dogmes fondamentaux du Coran : l'unité de Dieu avec sa condamnation rigoureuse de toute forme idolâtrique ou superstitieuse, et l'égalité des croyants. Mais il était réservé au plus grand monarque de l'époque mongole, de tenter une dernière fois l'amalgame des deux religions et d'assurer ainsi

(1) « Es bieten sich wohl auch Beispiele einer wirklichen Reaktion des Muhammedanischen Bewustseins gegen das einheimische Heidenthum dar, indem Götter zu Teufeln und Dämonen degradirt werden ». *Muhammedanischen Studien*, II, 333, Halle 1880.

à son vaste empire l'homogénéité religieuse nécessaire à sa stabilité. La tentative échoua devant la tâche impossible de concilier deux tendances diamétralement opposées. La nouvelle Foi, cette religion dont Akbar se proclamait le pontife et le prophète, tenta en vain de fondre le panthéisme et le soufisme avec le monothéisme chrétien et islamique. Cependant cet effort ne semble pas avoir été en pure perte; et il n'est pas impossible que *Tulsi Das* le grand poète Hindi, contemporain d'Akbar, ait puisé dans ce mouvement religieux ce rappel à un culte plus pur qui a tant fait pour relever le niveau religieux de la vaste population gangétique (1).

Il est temps de conclure.

Au cours de cette rapide revue des différents aspects de la vie extérieure des peuples de l'Inde, nous avons pu constater jusqu'à quel point l'Islam a exercé une influence sur ces races, sur leur vie politique, sociale, économique et religieuse. En conclurons-nous que l'Islam a été un bienfait pour eux, ou bien, au contraire, que le jour, où Mahmoud le Ghasnévide et ses bandes turques tournèrent vers l'Indus leur ardeur de néophytes et de pillards, a été un jour néfaste dans les annales de l'Inde? Question délicate que je ne prétends pas trancher. Œuvre d'illusion, mêlée peut-être d'imposture plus ou moins consciente, le Coran contient une part de vérités importantes — empruntées, du reste, à des formes religieuses supérieures — dont les Turcs se firent les zélés propagateurs dans le monde asiatique. On les a justement appelés : « les colporteurs de marchandises et d'idées de l'Asie » (2). Que l'Inde ait également profité de leurs services, il faudrait être aveugle pour le nier.

Mais, et c'est ici qu'une restriction importante s'impose, ils n'ont jamais été que des colpolteurs, non des remueurs d'idées. Un de leurs panégyristes, sir Charles Fellows, l'accorde sans peine : « Mes rapports intimes avec les Turcs qui m'ont donné une si haute idée de leur excellence morale ne m'ont pas laissé une impression

(1) Cf. G. Grierson *dans l'I. G. of India*, v. I. sur l'influence de Tulsi Das.
(2) Cf *Encyclop. Britannica*, art. *Turks*.

si favorable de leur puissance intellectuelle, il y a peu de culture ou d'activité intellectuelle parmi eux » (1). On objectera les subtiles spéculation de la philosophie arabe, les envolées parfois sublimes du soufisme persan. Mais il importe de remarquer que précisément ce mouvement intellectuel, ce théosophisme si éthéré ont eu lieu en grande partie en marge de l'Islam, qu'Avicenna, qu'Averroës et autres, tout comme les poètes mystiques de la Perse, n'ont pu devenir ce qu'ils étaient, qu'en abandonnant l'orthodoxie musulmane ; et que le geste du Calife célèbre qui détruisit la bibliothèque d'Alexandrie est bien plus conforme à l'esprit du Coran que les érudites adaptations de la pensée grecque ou de la mystique indienne.

La stagnation intellectuelle, stagnation inhérente même au pur Islam, voilà qui explique comment, après avoir mené les différents peuples d'Europe, d'Afrique ou d'Asie, à un certain degré de culture, l'Islam semble incapable de monter plus haut. Le Coran, rien que le Coran : c'est là tout l'horizon intellectuel qui s'offre à la contemplation de ses adeptes. Or, se borner au Coran, à ses conceptions parfois élevées, parfois puériles et surannées, c'est délibérément renoncer au progrès, c'est se séparer du monde civilisé, c'est se figer dans cette demi-barbarie splendide, dans cette demi-civilisation qui ne manque pas d'un certain éclat passager et pour laquelle le Coran semble avoir été spécialement inventé. Bref, nous pouvons dire du Musulman ce que Newman disait du Turc : Homme de progrès, il ne l'est pas. Ou mieux il l'est, mais d'une manière hâtive et incomplète : telles ces plantes ou ces races tropicales au développement anormal et précoce qui étonne, mais une fois atteint, s'arrête inexorablement. Là est le mal. Partout où il se trouve, l'Islam met une barrière infranchissable entre sa culture à lui et toute culture supérieure. Un coup d'œil sur l'histoire des

(1) « My intimacy with the character of the Turks which has led me to think so highly of their moral excellence, has not given me the same favourable impression of their mental powers. . there is little cultivation or activity of mind amoug them ». Cité par Newman, *op. cit.*, p. 195.

derniers temps depuis l'émancipation de la Grèce jusqu'à l'occupation européenne en Egypte, en Tunisie et ailleurs, le montrerait à l'évidence. Ce n'est qu'après avoir été délivrées du joug musulman que ces contrées ont pu commencer à s'élever au-dessus de la culture médiévale où elles languissaient depuis des siècles, De même encore, aux Indes, le parti réformateur musulman, le nouvel Islam, a beau protester de sa fidélité à la religion de Mahomet. Il rejette ouvertement ses doctrines les plus essentielles; sa révélation, ses dogmes sont froidement répudiée par les chefs du parti, par le grand leader sir Syed Ali Khan; et cela précisément pour être à même — ils l'avouent ingénument — d'entrer dans le courant de culture moderne. Bref, le nouvel Islam réformateur ne garde du pur Islam que le nom. Serait-ce là, reconnaître d'une manière plus ou moins inconsciente, que nonobstant la supériorité de l'Islam à d'autres formes de culture, la sienne est cependant encore trop incomplète, trop insuffisante pour le développement harmonieux de la race humaine ? Akbar, le prince le plus éclairé et le plus illustre des dynasties musulmanes de l'Inde, l'aurait compris. De là, sa Nouvelle Religion que Goldziher appelle une négation de l'Islam, « un rationalisme éthique où les dogmes et les formes de l'Islam apparaissent comme dénués de valeur » (1).

(1) « Ethischer Rationalismus in dem Dogmen und Formen des Islams als völlig wertlos erscheinen ». *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910.

Der Islam in Indien : Sein inneres Leben

VON

Professor Ethelbert BLATTER, S. J.

Man erzählt, dass Mohamed kurz vor seinem Tod ein Schulterblatt verlangte, um darauf noch ein Kapitel des Koran zu schreiben. Er wollte damit seine Getreuen für alle Zeiten auf dem richtigen Pfade bewahren. Est ist eine auffallende Tatsache : Der Begründer des Islam starb mit dem Gefühle, dass er seine Sendung nur unvollkommen erfüllt habe, der Gründer des Christentums dagegen starb mit der vollen Ueberzeugung, dass sein Werk vollendet war : Er starb mit den Worten auf den Lippen : Consummatum est.

Mein verehrter Vorredner schloss seinen Vortrag mit der Bemerkung, dass der Einfluss des Islam in Indien, obgleich von verschiedenen Gesichtspunkten aus sehr bedeutend, dennoch mangelhaft und unvollkommen geblieben ist. Die Ahnungen des Propheten haben sich also auch in Indien verwirklicht wie sie es anderswo getan. Der Islam hat überall eine Aufgabe übernommen, die über seine Leistungsfähigkeit hinausging ; er hat sie angefangen, er hat sie bis zu einem gewissen Punkte gelöst, aber es ist ihm nie gelungen, sie zu vollenden.

Noch mehr. Jener Einfluss, den der Islam ausgeübt, hat fast immer eine ihm verderbliche Reaktion hervorgerufen. Es gibt kaum ein Land, wo jene Reaktion erfolgreicher einsetzte, als in Indien. Diese Gegenströmungen in ihren Ursachen und Wirkungen zu verfolgen, ist der Gegenstand dieses Vortages. Wir werden im Verlaufe desselben sehen, dass der Islam in seinen Prinzipien bedroht ist :

I. Der Monotheismus des Islam verliert an Schärfe und Bestimmtheit durch den Polytheismus der Hindus.

II. Die demokratische Gleichheit des Islam steht unter dem Einflusse des Kastengeistes des Hinduismus.

III. Die « Offenbarung » des Islam leidet unter dem Rationalismus des Neo-Islam und anderer Sekten, und

IV. Unter dem Einfluss eines zweifelhaften, verfälschten Christentums.

I.

Was würde vor Allem die Mohamedanische Orthodoxie, wenigstens die ursprüngliche, zu jener ausgedehnten Entwicklung des Heiligenkultus sagen, welchen Mohamed nicht zögerte als Idolatrie zu bezeichnen und als solche aufs strengste zu verurteilen ? Als Mohamed in den letzten Zügen lag, da soll er seine Stimme erhoben und ausgerufen haben : « Möge Gott weit von jenen entfernt bleiben, welche die Gräber seiner Diener zu Stätten des Gebetes machen. »

Die Pire oder Heiligen sind für die Mohamedaner das, was die zahlreichen Götter für die Hindus sind. In jeder Stadt und in jedem Dorfe, ja selbst in der religiösen Haupstadt des heidnischen Indiens liegen ein oder mehrere Heilige begraben. Sie sind die Patrone des betreffenden Ortes, sonst aber vielfach nicht weiter bekannt.

In Baluch, nicht weit von Multan, ist die Grabstätte von Sultan Sarwur, der bekannt war durch seine Frömmigkeit und Sittenreinheit. Er wird als Martyrer betrachtet, weil er mit seinem Bruder im Kampfe gegen die Götzendiener fiel. Zahlreiche Wunder sollen an seinem Grabe geschehen sein. — Shaikh Baha-ud-Din hatte grosse Reisen in Persien und der Türkei unternommen, stand für einige Zeit unter der geistlichen Leitung von Shahab-ud-Din in Baghdad, und fand endlich seine Ruhestätte in Multan im Jahre 1266 n. Chr. — Shaikh Sharif bu Ali Qalandar ward geboren in Paniput, einer Stadt nordwestlich van Delhi. Zwanzig Jahre lang widmete er

sich der weltlichen Wissenschaft; dann warf er seine Bücher in den Fluss Jumna und unternahm grosse Reisen, um für seine Seele geistliche Nahrung zu suchen. Später kehrte er wieder in seine Heimat zurück, führte ein einsames Leben, wirkte Wunder und soll im Jahre 1323 gestorben sein.

Es kommt bisweilen vor, dass eine Stadt nach dem Heiligen benannt wird, um dessen Grab sie sich erhoben. So z. B. Kutub, eine Stadt in der Nähe von Delhi, wo Kutub Sahib, oder Kutub-ud-Din begraben liegt. Seine Ruhestätte ist eine der berühmtesten und am meisten besuchten in Indien.

Einige dieser Pire haben eine grosse Berühmtheit erlangt, und es gibt selbst solche unter ihnen, zu deren Ehre man Feste in ganz Indien festgesetzt hat. Die Mohamedaner gingen selbst so weit, Personen in ihren Heiligen-Katalog aufzunehmen, welche der vedischen Religion angehört hatten. Auf der anderen Seite gibt es Mohamedanische Heilige, welche auch von den Hindus verehrt werden. So z. B. Shah Lohauni, an dessen Grab sowohl Mohamedaner als Hindus ihre Opfergaben niederlegen.

Die Grabdenkmäler dieser Heiligen weisen verschiedene Formen auf. Meistens aber bestehen sie in einer Art Kapelle mit dem Grab des Pir in der Mitte. Der Heiligenkult besteht darin, dass man an bestimmten Wochentagen oder gewissen feierlichen Gelegenheiten in Prozession zu ihren Gräbern zieht, um daselbst Gebete zu verrichten und Opfergaben darzubringen. Diese letzteren bestehen meistens in Blumen, Zuckerwaren, Reis, u. s. w.

Der Einfluss des Hinduismus auf den äusseren Kultus der Mohamedaner hat sich indessen nicht nur in der Entwicklung einer ausgedehnten Heiligenverehrung geoffenbart. Es dürfte wohl kaum zweifelhaft sein, dass der vom Propheten autorisierte Kultus zu einfach, zu kalt, und zu rudimentär war für ein Land, wo eine allegorische und götzendienerische Religion herrscht, welche sich mehr an die Einbildungskraft und die Sinne wendet als an den Verstand.

Wenn man den Mohamedanischen Festen zuschaut, so könnte

man auf den ersten Anblick meinen, es handle sich um Feierlichkeiten der Hindus. So gleicht z. B. das Fest Muharum, eingeführt zur Erinnerung an das Martyrium von Hussain und Hassan, in vielen Punkten dem Durga Puja, welches die Hindus zu Ehren von Durga, der Göttin des Todes und Gemahlin von Siva begehen. Bei beiden dauert das Fest mehrere Tage. Am zehnten Tage stürzen die Hindus in Gegenwart einer zahllosen Menge Volkes und unter dem ohrenbetäubenden Klange der verschiedensten Musikinstrumente, die Statue der Göttin in das Meer oder in einen Fluss. Dasselbe Schicksal erleiden die Nachbildungen des Grabes von Hussain und Hassan, welche zuvor in der Prozession herumgetragen wurden.

Die Mohamedaner haben in ihren religiösen Zeremonien Gebräuche angenommen, die durchaus indisch sind. Hierzu müssen wir die lärmenden Umzüge rechnen, welche stark an die Feierlichkeiten von Jaganath und anderen Pagoden erinnern, wo Scharen von Tänzerinnen und Weiber von ähnlichem Charakter die andächtigen Gläubigen begleiten. Jene dürfen nämlich, obgleich schlecht zum religiösen Zwecke passend, bei keiner grösseren Festlichkeit der Hindus fehlen. Auf die vielen anderen Zeremonien einzugehen, welche die Mohamedaner teils selber ausgebildet, teils von den Hindus entlehnt haben, würde hier zu weit führen. Wir möchten dagegen noch den Kult erwähnen, welchen die Mohamedaner in Indien gewissen apokryphen Monumenten und fantastischen Reliquien erweisen. In der Nähe von Oud befinden sich zwei grosse Grabmäler, welche das Mohamedanische Volk als die Grabstätten von Seth und Job betrachtet. Jeden Donnerstag kann man Scharen von Pilgern dorthin ziehen sehen, um an den ehrwürdigen Gräbern ihre Gebete zu verrichten. In der Nähe von Benares, nicht weit vom Palaste des Aurangseb, verehrt man den Fussabdruck des Propheten, und im Jahre 1723 hat man in Cuddapah ein schönes Monument errichtet für ein Barthaar Mohameds, welches in einem goldenen Gefässe aufbewahrt wurde.

Wir brauchen nicht zu erwähnen, dass Mohamed der erste

gewesen wäre, gegen solche Missbräuche Einspruch zu erheben.

Dies ist die erste Veränderung, welcher sich der Islam in Indien infolge seins Kontaktes mit dem Hinduismus unterzogen hat. Gehen wir zur zweiten über.

II.

Nicht bloss die deutlich ausgesprochene monotheistische Idee des ursprünglichen Islam hat beim Zusammenstoss mit den Aberglauben der Hindus ihre Schärfe und Bestimmtheit eingebüsst, sondern auch die Mohamedanische Auffassung von der Gleichheit aller Gläubigen unter der absoluten Hegemonie eines einzigen Gottes. In den Augen Allahs und seines Propheten stehen alle Anhänger des Islam auf demselben Niveau. Gerade das Gegenteil ist der Fall bei den Hindus. Bei ihnen herrscht die Hierarchie der Kasten ; die Gesellschaft scheidet sich in sorgfältig ausgebaute Schichten, wo Nahrung, Kleidung, Heiraten und zahlreiche Zeremonien die unterscheidenden, oft sehr subtilen Merkmale bilden. Dieser Kastengeist hat auch die Mohamedaner angesteckt, und wir können beobachten, dass seine Entwicklung auf derselben Linie voranschreitet wie bei den Hindus. Bei den Anhängern beider Religionen bildet fremde Abkunft das höchste Anrecht auf soziale Bevorzugung ; bei beiden kommt Promotion vom Westen. Was der zweimal geborene Arier ist unter der Masse der Hindus, das ist der Mohamedaner unter seinen Religionsgenossen, wenn er auf Arabische, Persische, Afghanische oder Moghulsche Abstammung hinweisen kann. Nach dem traditionellen System der Hindus kann ein Mann einer höheren Gruppe sich ein Weib nehmen aus einer niedern, nie aber wird er seine Tochter einem sozial tiefer stehenden Manne zur Frau geben. Dasselbe lässt sich beobachten in den höheren Kreisen der Mohamedaner : Ein Saiyid wird keine Schwierigkeit darin finden, die Tochter eines Shaikhs zu heiraten, wird sich aber wohl hüten, seine eigene Tochter an einen Mann zu binden, der auf einer tieferen sozialen Stufe steht. Auch sind Heiraten zwischen den sogenannten

Ausländern und anderen Indischen Mohamedanern nicht gerne gesehen. Ausnahmen kommen natürlich in jenen Gegenden vor, wo das aristokratische Element wenig zahlreich ist, und wo daher die Verhältnisse einen gewissen Zwang in dieser Beziehung ausüben. Man muss indessen nicht glauben, dass die Grenzen zwischen den verschiedenen Gruppen so scharf markiert sind wie bei den Hindus. Im allgemeinen darf man wohl sagen, dass in den höheren Kreisen der Mohamedaner Hypergamie an der Tagesordnung ist, gepaart mit einer Tendez zur Endogamie, während in den tiefer stehenden Gruppen ausschliesslich Endogamie herrscht. Diese letzteren sind nach dem Vorbilde des Kastensystems organisiert; Kastengebräuche nnd Kastengesetze werden strenge eingeschärft und finden ihre Sanktion im altbewährten Boycott.

III.

Wir müssen noch eine andere Wandlung berühren, welche der Islam in Indien durchgemacht hat. Seine « Offenbarung » ist vom Neo-Islam einer skeptischen und rationalistischen Prüfung unterzogen worden.

Bis jetzt sind es nur die Vereinigten Provinzen und der Punjab, wo der Islam eine selbständige Lebenskraft entfaltete. Hier begegnen uns die beiden Namen Sir Saiyid Achmed Khan und Mirza Ghulam Achmed von Qadian (1).

Saiyid Achmed Khan will den wahren Islam wieder restaurieren. Die gesamte abendländische Wissenschaft, ganz besonders aber die Naturwissenschaften, sollen anerkannt und in sein System aufgenommen werden. Nach ihm ist die Vernunft allein ein ausreichender Führer. Der Islam der letzten 13 Jahrhunderte, sagt er ungefähr, ist nicht der rechte Islam, sondern von den Ulama, den gelehrten Theologen, konstruiert, welche durchaus den Nerv des Koran und der Ueberlieferung missverstanden haben. Die Folge

(1) Achmed Khan starb im Jahre 1898.

davon war, dass die ersten Bekehrten Mohameds bald von der wahren Doktrin seiner heiligen Religion abwichen und in die Torheiten der « Zeiten der Unwissenheit » zurückgerieten. Achmed Khan stellte das Axiom auf : « Islam ist Natur, und Natur ist Islam ». Es ist einleuchtend, dass göttliche Offenbarung, Prophetie, Wunder und Inspiration in seinem System keine Stelle finden können. Ist ein Mann mit dem Genius ausgestattet, geistliche und sittliche Wahrheiten zu entdecken und zu erforschen, so ist er ein Prophet, und diese geniale Fähigkeit macht den ganzen Propheten aus. Inspiration ist nicht vonnöten. Wunderbeweise für göttliche Sendung existieren für ihn nicht, die menschliche Vernuft ist der einzige Prüfstein.

Es ist dies ein Versuch, die grundlegenden Hauptsachen des Islam kritisch von den historischen Tatsachen zu sondern, den Kulturwert jener Grundlehren der fremden Weltanschauung gegenüber apologetisch zu schützen, die Lehren des Islam gegenüber dem Vorwurf der Kulturwidrigkeit zu verteidigen, und die Anpassungsfähigkeit seiner Vorschriften an alle Völker und Zeiten zu beweisen. Es kann nicht geleugnet werden, dass in der ganzen Bestrebung der Charakter eines tendenziösen Rationalismus hervortritt, der den Forderungen geschichtlicher Betrachtung nicht immer gerecht werden kann.

Es darf nicht Wunder nehmen, dass solche Neuerungen beim orthodoxen Islam auf heftigen Widerstand stiessen. Achmed Khan hat aber auch Freunde gefunden, und seine Sekte ist gegenwärtig nicht unbedeutend. Zuverlässige Zahlen stehen uns indessen nicht zur Verfügung. Im Jahre 1878 gründeten die Neuerer ein Kolleg in Aligarh, welches verspricht, in Laufe der Zeit sich in eine grosse Mohamedanische Universität auszuwachsen. Daneben wird der allgemeinen Erziehung, besonders der Mädchen, grosses Interesse entgegengebracht, und auch andere soziale Bestrebungen werden nicht vernachlässigt. In den grösseren Städten werden alljährlich Vorträge gehalten, um die neuen Ideen unter die Gebildeten und das Volk zu bringen.

IV.

Ein Zusammenstoss der fossilen Kultur des Islam mit der lebensfrischen Bildungswelt des Abendlandes muss notwendig Erscheinungen hevorbringen, wie die eines Achmed Khan. Achmed wollte eine Brücke schlagen über den Abgrund, welcher die fruchtbaren Ufer des Westens von der dürren Wüste der Mohamedanischen Welt trennt. Er hat es auch getan; dann aber hat er die Brücke hinter sich abgebrochen, und anstatt aus der Fülle des christlichen Gedankens zu schöpfen, hat er am Rationalismus sich zu sättigen versucht, der doch den Hunger der menschlichen Seele nie zu stillen vermag.

Hat Saiyid Achmed Khan sein System auf der Natur und der Vernunft aufgebaut, so suchte Mirza Ghulam Achmed seine Stütze im Christentum. Welcher Art dieses Christentum gewesen, werden wir bald sehen. « Ghulam Achmed von Qadian », sagt Richter, ist ein wirres und trübes Gemisch, eine sonderbare Sumfplanze, gewachsen in dem wüsten Irrgarten mohammedanischer Theologie unter dem Einflus christlicher Gedanken. Ghulam ist ein merkwürdiger Mensch; er schriftstellert mit Geschick und Eleganz in Urdu, Persisch und Arabisch, so dass er seine Gegner zum Beweis seiner göttlichem Sendung zu einem Wettbewerb in der Abfassung der elegantesten arabischen Schrift herausfordern kann; nebenbei hat er auch eine Englische Zeitschrift, die « Review of Religions » begründet, deren umfangreiche Hefte er fast allein schreibt. Er hat nicht nur das Alte und Neue Testament ziemlich gründlich gelesen, sondern kennt auch solche Apokryphen, wie das « Evangelium des Barnabas » und solche Romane wie des Russen Nikolas Notowitsch « Unbekanntes Leben Christi ». Dabei fehlt ihm jede Ader kritischen Geistes, um den relativen Wert und die Glaubwürdigkeit der Schriften abzumessen. Er studiert ebenso christliche wie mohamedanische theologische Schriften und ist doch dabei in dem sonderbarsten und konfusesten Aberglauben befangen ».

Achmed von Qadian ist ein Mann von keineswegs bescheidenen

Ansprüchen. In einer Person möchte er der den Juden verheissene, wiedergekommene Messias und zur selben Zeit der den Mohamedanern versprochene Mahdi sein. Es fällt ihm natürlich nicht ein, zu behaupten, dass er jener Messias sei, der vor 1900 Jahren in Palästina gelebt hat. Er kommt nur « in Geist und Kraft des Messias », sowie einst nach dem Ausspruche Christi Johannes der Täufer « in Geist und Kraft des Elias » erschienen war. Nach ihm ist Christus nicht am Kreuze gestorben, sondern scheintot herabgenommen worden. Dann haben ihn seine Jünger mit der sogenannten Jesussalbe, die noch jetzt in Indien als Geheimmittel verkauft wird, in wenigen Tagen geheilt, worauf Jesus nach Indien reiste, ein Alter von 120 Jahren erreichte, und darauf in der Khan Yar-Strasse von Srinagar begraben wurde. Den Israeliten habe Gott zuerst den Gesetzgeber Moses gesandt und etwa 1400 Jahre später den Messias; dem Moses aber wurde (Deut. 18, 18) verheissen, dass Gott ihnen einen Propheten erwecken wolle aus der Mitte ihrer « Brüder ». Jene « Brüder » sind natürlich die Ismaeliten, und der verheissene Prophet ist Mohamed, der Moses Ismaels. Wenn aber Allah den Ismaeliten einen Moses gesandt hat, so muss er ihnen auch nach 1400 Jahren ihren Messias senden. Dieser Messias aber kann niemand anders sein als Ghulam. Er bringt noch manche andere Argumente von ähnlicher Ueberzeugungskraft vor, um seine göttlich Sendung zu erhärten; jene aber, die trotzdem daran zu zweifeln wagen, weist er auf sein Dasein hin, das ganz genau mit der Fülle der Zeit zusammenfällt. Er vergleicht sein Leben mit dem Jesu von Nazareth, und kommt dabei zu dem Schlusse, dass er einen viel berechtigteren Anspruch auf die Würde der Messianität habe als jener. « Mich wundert », schreibt er, « was man an dem Sohne Marias Besonderes findet, das ihn zum Gottes Sohn machen soll. Sind es seine Wunder? Die meinen sind grösser als die seinen. Waren seine Prophezeiungen klar und wahr? Ich würde mich der Verheimlichung der Wahrheit schuldig machen, wollte ich nicht behaupten, dass die Weissagungen, die mir der allmächtige Gott geoffenbart hat, nicht viel höher stehen, was

Klarheit, Kraft und Wahrheit angeht, als die zweideutigen Vorhersagungen Jesu. Wollen wir seine Gottheit aus den Worten schliessen, welche die Evangelien auf ihn anwenden? Ich schwöre bei dem Herrn, dass die gottgeoffenbarten Worte, welche meine Würde aussprechen, viel bedeutender und ruhmvoller sind als die Worte der Evangelien in Bezug auf Jesus ».

Wenn wir nach seinen Wundern fragen, so kann er nichts anderes aufweisen als gewisse Prophezeiungen, in denen er seinen Feinden einen baldigen Tod in Aussicht stellte. Hierin verfuhr er in so frivoler Weise, dass er von der Englischen Regierung gezwungen wurde, schriftlich zu versprechen, nie wieder derartige Drohungen auszustossen.

Man könnte leicht versucht sein, zu meinen, Achmed von Qadian leide an Grössenwahn. Dies scheint indessen nicht der Fall zu sein. Griswold, der ihn persönlich kennt und seine Schriften wohl am besten studiert hat, ist der Ansicht, dass Ghulam durchaus ehrlich vorangeht und an seiner göttlichen Sendung nicht im geringsten zweifelt.

Eine Lehre, die so stark nach allen Seiten gegen die orthodoxe Theologie des Islam verstösst, musste natürlicher Weise im Lager der Mohamedaner Aufsehen erregen und den Widerstand der alten Schule herausfordern. Trotzdem hatte Ghulam im Jahre 1902 schon einen Anhang von etwa 10,000 Seelen.

Wir müssen noch eine Strömung erwähnen, die ihren Ursprung im orthodoxen Islam genommen und sich mit Eifer und Feindseligkeit gegen das Christentum richtet. In Nordindien wurde eine « Gesellschaft zum Schutze des Islam » gegründet, welche Elementar-und Mittelschulen eröffnet, Zeitungen, Bücher und Flugschriften verbreitet, und bezahlte Prediger aussendet. Selbst Zenanabesuche werden organisiert, und dabei verfolgt sie keinen anderen Zweck, als den christlichen Missionierungsversuchen überall Hindernisse in den Weg zu legen.

Wir können schliessen. Der Islam in Indien ist gegenwärtig Einflüssen unterworfen, welche kräftig, und bisweilen nachhaltig,

auf ihn einwirken : Der Polytheismus der grossen Masse, welcher droht, den monotheistischen Gedanken abzuschwächen oder wenigstens zu trüben, — die klassenbildende Tendenz des Kastenwesens, welche den sozialen Gleichheitsträumen des Propheten entgegenarbeitet, — der Rationalismus der intellektuellen Minderheit, welcher den blinden Glauben des Volkes dem Ruine entgegenführt, — und endlich das Christentum, aber unglücklicher Weise ein eingeschmuggeltes und verfälschtes Christentum, das nicht imstande ist, neuen und reinen Wein in die alten Schläuche zu giessen.

« Wohin wir in Indien schauen, » schreibt Richter, « im Hinduismus und Islam, sehen wir Unruhe und Gährung. Der Sauerteig des Evangeliums und der abendländisch-christlichen Kultur ist in die stagnierenden Massen gemengt, und es regt sich allerorten Leben in den Totengebeinen. Diese grossartige und tiefgreifende Einwirkung des Christentums auf das indische Geistesleben ist einer der Tatbeweise für die Lebenskraft der Mission, und dass diese Bewegungen aus den Anregungen der evangelischen Mission hervorgegangen und teils in Anlehnung an sie, teils im Widerspruch wider sie verlaufen, ist ein überzeugender Beweis für ihre Ueberlegenheit.

Es hann kaum zweifelhaft erscheinen, dass die zahlreichen Bildungsbestrebungen in verschiedenen Kreisen der Islamwelt die Keime einer neuen Entwicklung in sich tragen, und es wäre nicht zu bedauern, wenn die moderne Schule zu einer wissenschaftlich-historischen Betrachtung der Quellen führte, aus welchen die Theologie des Islam geschöpft hat.

BIBLIOGRAPHIE.

—

HUGHES, T. P., *Notes on Muhammadanism*, London 1894.
MONTET, E., *De l'Etat Présent et de l'Avenir de l'Islam*, Paris 1911.
RICHTER, J., *Indische Missionsgeschichte,* Gütersloh 1906.

LE CHATELIER, A., *Politique Musulmane*, Paris, *Revue du Monde Musulman*, Septembre 1910.

ARNOLD, F. W., *Survivals of Hinduism among the Mahummedans of India*. Transact. of the 3d internat. Congress of relig. 1908.

GARCIN DE TASSY, *Mémoires sur des particularités de la religion musulmane dans l'Inde*. Paris 1831.

OMAN, J. C., *The Brahmans, Theists and Muslims of India*. London 1905.

WASHBURN, *Islam and Christianity in India*. Contempor. Review. Febr. 1888.

JAFFUR SHURREEF, *Qanoon-e-Islam or Customs of the Musulmans of India*. Madras 1895.

SYED MAHMOOD, *History of English Education in India*. Aligarh 1895.

MEER HASSAN ALI, *Observations on the Mussulmans of India*. 1832.

MARÈS, J., *Les Musulmans dans l'Inde*. Etudes, 1910, 122, p, 80, 181.

BETHAM R. M., *Marathas and Dekhani Musulmans*. Calcutta 1908.

JANSEN HUBERT, *Verbreitung des Islams, mit Angabe der verschiedenen Riten, Sekten und riligiösen Bruderschaften in den verschiedenen Ländern der Erde, 1890-1897*. Friedrichshagen bei Berlin, 1897.

L'ISLAM EN AFRIQUE

PAR

H. MARCHAL, des Pères Blancs.

I.

Historique de l'expansion musulmane [1].

L'Islâm prit contact avec les pays fétichistes du Blad Essoudan, dès le XIe siècle de notre ère, peut-être plus tôt. Le long de l'Atlantique, il s'avance avec ses Almoravides; les Berbères Sanhadja se rendent maîtres du royaume de Ghana en 1076. Les débuts de l'empire musulman des Songhaï datent également de cette époque, et Gao la capitale est dominée par un sultan. Au XIIIe siècle, il devient florissant en ces régions, et les chroniques arabes mentionnent alors de magnifiques pélerinages des rois Soudanais à la Mecque. Au XVIe siècle, les Sultans Fâtimites du Maroc font la conquête de l'empire Songhaï, et l'installation des Marocains donne une nouvelle activité à l'expansion musulmane.

Par la Tripolitaine et l'Egypte l'Islâm progressa vers le Soudan central et oriental et fonda, du Niger au Darfour, les états musulmans dont le Bornou fut le premier en date; dès la fin du XIe siècle il était dominé par un prince musulman. Le Wadai connut l'Islâm au XIe siècle, mais sans se laisser encore dominer par lui ; le Kanem était en partie musulman au XIIIe siècle ; le Baguirmi ne fut entamé

---

(1) N. B. — Se rapporter, pour cette question, à la *Revue du Monde Musulman*, année 1910, art de Le Châtelier : *Politique Musulmane*, et au substantiel compte-rendu du Professeur Westerman : *l'Islâm dans le Soudan Occidental et Central*, Berlin 1913.

qu'au XVIIe siècle. Du Bornou, les Musulmans s'étendirent vers les pays Haoussa dès le XVe siècle.

A l'est du continent africain, l'Abyssinie chrétienne résista aux assauts de la guerre sainte ; mais les royaumes coptes se laissèrent islamiser et montrèrent moins de résistance que les peuplades fétichistes ; au XVIe siècle la Nubie était musulmane.

Cependant la grande extension de l'Islâm en pays nègre ne date que du dernier siècle. Les principaux agents en furent dans le Soudan Occidental et Central les Peuhls qui du Fouta-Djallon refluèrent vers le Niger, occupèrent l'Adamawa, et conquirent sous la conduite d'Osman Dan Fodio les états Haoussa, et par les Haousa islamisèrent le Sokoto.

L'activité des confréries religieuses, Snoussi dans le Wadai, Tidjania dans les pays Haoussa, Quadria dans le Soudan Egyptien, affermit l'œuvre de la conquête, fit pénétrer la religion nouvelle dans les mœurs des Indigènes, qui ne l'avaient acceptée d'abord que de bouche, et qui ne s'y étaient ralliés que contraints par la force. Sous leur action le Wadai, le Bornou, le Darfour sont devenus des foyers d'Islâm aussi ardents que les contrées de l'Afrique du Nord et animés du même esprit de fanatisme contre les Infidèles.

L'organisation musulmane est moins développée dans les autres régions du Soudan. Sans doute, le long de la côte, du Sénégal au Cameroun, à peu près toutes les localités importantes ont leur mosquée ; le Haut-Sénégal-Niger a quelques centres musulmans importants et des agents de propagande très remuants ; cependant du Niger au Dahomey au-dessous du 13°, les 4/5 des populations nègres sont restées fétichistes. Les centres musulmans ont leur mosquée, leur école coranique, leurs marabouts, et peuvent donner au voyageur qui passe rapidement l'impression que le pays est presque entièrement musulmanisé : il n'en est rien ; les aborigènes fétichistes sont la masse; et tout en subissant l'ascendant d'hommes plus habiles, plus entendus qu'eux aux affaires, ils ne se laissent pas imposer leur religion. Il en est de même dans le Nord de la Nigéria Britannique, où les progrès de l'Islâm ont été enrayés par la résis-

tance des tribus païennes. La Nigéria du Sud a été plus activement islamisée par les Haoussa, fervents adeptes de la confrérie algérienne des Tidjania.

Une observation de la plus haute importance est à faire qui doit retenir l'attention des Puissances européennes qui ont soumis ces contrées, et les administrent. A la faveur de la paix et de l'organisation coloniale européenne, des règlements d'administration qui assurent aux voyageurs la plus grande liberté, la sécurité des déplacements, et le respect des personnes, l'Islâm voyage avec ses marchands et ses marabouts, à travers toute l'Afrique ; il en impose par tous les moyens en son pouvoir à la simplicité des nègres, incapables maintenant de prendre contre lui les mesures de préservation d'autrefois ; il s'annexe parmi eux tous les éléments actifs, capables de le mettre en bonne situation et de faire de ses adeptes la caste dominante. C'est une constatation faite que, partout où s'affermit la domination européenne et la civilisation, une poussée musulmane se manifeste aussitôt. Et les progrès en sont d'autant plus marqués que l'administration européenne des colonies, tant anglaises qu'allemandes et françaises, n'a fait, jusqu'à ces derniers temps, que les favoriser.

Si nous passons du Soudan Occidental et Central à la Côte Est, nous trouvons l'Islâm implanté du pays Somali au Mozambique, dès l'époque la plus reculée : Arabes, Egyptiens et Persans y fondent à l'envi des colonies qui deviennent par la suite de petits sultanats indépendants. Le commerce de l'ivoire et surtout la traite les rendent prospères ; la population côtière, les Souahilis, d'abord asservis et musulmanisés par la méthode ordinaire, deviennent les meilleurs auxiliaires de ces audacieux trafiquants de chair humaine. Dès la deuxième moitié du dernier siècle ils pénètrent jusqu'aux Grands Lacs ; ils y fondent des comptoirs, y créent des villes entièrement musulmanes par la simple agglomération des nombreux esclaves que nécessite leur manière d'opérer. Mosquée, école coranique s'élèvent aussitôt. Tabora, Ujiji, deviennent sur le Tan-

ganika des centres actifs, et le va-et-vient incessant de leurs caravanes et de leurs agents musulmanise au loin ces régions.

Les tentatives des Musulmans furent moins favorisées sur les rives du Nyanza ; un instant maîtres du Bouganda par un coup de force, ils se virent évincés du pouvoir par les indigènes chrétiens déjà assez organisés pour leur tenir tête et les vaincre. Ils n'ont pas disparu cependant de ces contrées ; sous le couvert de la bienveillance britannique, ils progressent en nombre, et reçoivent dans leur rang tous les fétichistes que les exigences du Décalogue détournent du Christianisme.

Au Nyassaland, les Arabes de Zanzibar, installés sur la côte pour leur commerce, ont réussi depuis peu à musulmaniser plusieurs tribus, et par le concours de celles-ci à étendre leur commerce jusqu'au lac Nyassa : du lac à la côte les villages de quelque importance ont leur mosquée et un instituteur musulman.

Dans la Rhodésia et le Sud-Africain la propagande musulmane est insignifiante. Il y a néanmoins dans plusieurs grandes villes de l'Afrique Australe des mosquées élevées par les colonies d'Hindous Musulmans que le commerce a amenés en ces contrées.

Dans la zône Soudanienne, l'Islâm compte de 12 à 15 millions de Musulmans nègres; dans la zône littorale de l'Océan Indien de 6 à 8 millions.

II.

Caractères de l'Islâm nègre.

1. *Ignorance et superstition.* — En dehors de la formule de foi musulmane, les néo-islamisés ignorent tout ou presque tout de leur nouvelle religion. L'Islâm, dit excellement Mr Snouck Hurgronje (1) a remplacé la devise évangélique : *enseignez tous les peuples*, par le commandement *soumettez tous les peuples* si énergiquement inculqué par le Coran, verset du Sabre, Sourate II, 187.

(1) *Revue du Monde Musulman*, tome XIV — *L'Islam* par Snouck Hurgronje.

Cette ignorance est particulièrement sensible dans le Monbasa et toute la côte orientale jusqu'aux grands lacs, où on ne trouve ni Ordres de derviches ni zawïas. Les maîtres de la religion sont des nègres Souahilis, fort ignorants eux-mêmes, sachant à peine lire, et ayant retenu du Coran quelques sourates, qu'ils enseignent de mémoire à leurs élèves sans y rien comprendre. Ils n'ont reçu mission de personne : leur goût personnel des voyages leur en tient lieu. Ils s'en vont, poussés par l'instinct de se faire une situation au moyen de l'influence religieuse, comme d'autres se livrent au commerce et tentent la fortune par la voie du trafic. Ils se donnent le titre de *Mualimu*, qui équivaut à celui de *Taleb,* porté dans le Nord, et ont des manières et un savoir-faire de Marabouts. Leur ignorance ne leur permet pas d'en imposer par la science coranique, mais ils en imposent par l'habileté.

Dans ces régions, les Arabes ont été les premiers introducteurs de l'Islâm : ils ne faisaient pas de prosélytisme, mais du commerce et des esclaves. Leur influence est actuellement bien diminuée et leur fortune bien amoindrie ils n'ont plus à leur disposition les ressources de la traite, des razzias d'autrefois et du trafic lucratif de l'ivoire. Le commerce lui aussi leur échappe : il est aux mains des Hindous, musulmans eux-mêmes pour la plupart. Hindous et Arabes se détestent cordialement et ne fréquentent ni les mêmes mosquées ni les mêmes cimetières.

Les nègres musulmanisés forment une troisième catégorie, avec leurs mosquées et leurs cimetières également propres, dans les villes musulmanes des bords du Tanganika. Ils savent de l'Islâm fort peu de chose, la *Chihada*, les rites de l'ablution et de la prière ; mais petit est le nombre de ceux qui prient ou qui observent le jeûne de Ramadhan. La fête qui clôt le jeûne est par contre unanimement célébrée. De toutes les pratiques musulmanes qu'ils ont adoptées, la mieux observée est l'abstention de toute viande non rituelle, c'est-à-dire, de tout animal non égorgé au *bismillah.* L'usage des boissons fermentées indigènes, de la bière de banane, reste toléré.

2. *Moralité inférieure.* — La morale des musulmanisés n'est pas supérieure à celle des fétichistes. Ils ont gardé les superstitions de de ceux-ci, se contentant de les subordonner au culte d'Allah. Leurs notions du bien et du mal moral ne se sont pas perfectionnées, mais plutôt déformées, spécialement en ce qui concerne le droit des tiers : imbus dès la première heure du dogme musulman de la supériorité absolue du Croyant sur l'Infidèle, ils affichent envers les fétichistes les mêmes dispositions que nous voyons animer leurs coreligionnaires arabes et berbères de l'Afrique du Nord envers les Roumis. Les voler, les tromper, les réduire en infériorité, leur capturer ou leur extorquer des femmes sont autant de manœuvres où ils s'exercent avec succès.

Les fétichistes en général leur sont supérieurs pour l'honnêteté, l'accueil hospitalier envers les étrangers, et la modération des passions. L'Islamisation avive celles-ci, et les excès vénériens sous le couvert de la polygamie et du concubinage coranique sont une des tares honteuses aussi bien de ces jeunes colonies de l'Islâm que des anciennes nations musulmanes.

3. *Orgueil religieux et mépris de l'Infidèle.* — La hauteur et le mépris qu'affectent les néo-islamisés envers les fétichistes, leur semblent aussi de mise envers les Blancs, quand ceux-ci ne sont pas investis d'autorité et capables de leur en imposer. Ils savent que ces Européens ne sont que des Infidèles, des non-musulmans et ils les traitent volontiers comme tels affectant de ne leur donner aucune marque de déférence.

L'Islâm a sans doute supprimé les sacrifices humains que les petits potentats nègres offraient aux mânes de leurs ancêtres, et il empêche ces roitelets de disposer de la vie de leurs sujets au gré de leur cruauté. Mais si on compare le nombre de victimes immolées à la superstition fétichiste dans toute l'Afrique, avec les hécatombes, les dévastations, les ravages, commis par les musulmans pour implanter le règne d'Allah et pour s'assurer les dépouilles des

fétichistes, on n'hésite pas à reconnaître que l'Islâm est la plaie la plus profonde qui ait jamais atteint l'Afrique nègre.

4. *Islâm soudanien à tournure maraboutique.* — Les populations musulmanes de l'Afrique centrale et du Soudan sont moins ignorantes que celles de la côte des Souahili, surtout dans les Etats Musulmans de fondation plus anciennes, le Wadaï, le Bornou, le Sokoto. Un certain nombre de Musulmans dans la Nigeria anglaise du Nord ont une instruction musulmane : ils suivent le rite malékite et outre le Coran, étudient les Commentaires de Beidawi, les Hadith de Bokhari. Au Soudan français certains centres importants ont des écoles coraniques, de quelque relief comme, Dienné, Kayes, Ségou. Tombouctou fut longtemps la ville de sciences et de lumières, illustrée par des professeurs vraiment doctes ès sciences musulmanes. Sa réputation tombe de plus en plus, depuis que les savants de Fez et du Maroc ne lui apportent plus le concours de leur enseignement.

L'Islâm soudanien est surtout l'œuvre des confréries religieuses, ce qui explique que les écoles soient plus nombreuses et les maîtres un peu moins ignorants : ils se sont initiés à l'arabe coranique plus ou moins imparfaitement dans les zawias; ils y ont été formés par les Marabouts aux pratiques religieuses, et surtout ils ont été par eux pénétrés plus profondément de l'esprit musulman. A peine installés dans les quartiers de la ville qu'ils ont choisis comme terrain d'action, leur premier soin est d'élever aussitôt un centre de prière, une mosquée rudimentaire, et de se constituer chefs religieux et professeurs du Coran en ce quartier. De grand matin, ils crient l'appel à la prière, ils font ostentation de savoir coranique, affectent des airs de dévotion et visent à poser en vrais marabouts. Ils attirent à leur école les enfants du quartier et en acceptent également du dehors à qui ils donnent le gîte, les envoyant quêter chaque jour en ville leur maigre pitance.

Les villages musulmans ont également leurs petites écoles; on n'y voit pas de livres, mais bien les planchettes qui servent aux

élèves d'ardoises à écrire et sur lesquelles ils apprennent les secrets du Coran écrits ou dicté par le maître.

Ce qu'il y a de plus saillant dans les milieux nègres passés du fétichisme à l'Islâm, c'est l'action sur eux de ces deux simples idées : Allah, Dieu unique, seul adorable; — le musulman, homme seul digne de ce nom, seul digne des avantages de la création d'Allah en ce monde.

Ces deux dogmes, — assimilés sans peine par les islamisés — en font de suite, sans plus d'instruction, ni de pratiques rituelles, des musulmans décidés, animés du plus anthentique esprit de l'Islâm : et l'on voit se dessiner chez eux sans plus tarder les caractères communs à tous les Musulmans de toute race, Africains du Nord, Soudanais ou nègres de la côte Mozambique : un manque de scrupule étonnant en matière de morale : (Allah n'est-il pas clément et miséricordieux pour les siens ! tout d'ailleurs est écrit et tout ce qui arrive devait arriver); — une suffisance méprisante à l'égard des non-musulmans, quels qu'ils soient; — une volonté sans cesse ravivée de les conquérir, de les dominer, de les réduire en esclavage, de les exploiter; — la flatterie envers les autorités; — une aptitude remarquable à l'astuce, à la fourberie, au mensonge, et l'art d'y exceller chez les Marabouts; — peu de courage aux travaux de la terre, mais une grande habileté dans le commerce; — malgré les richesses acquises, peu d'aptitude à promouvoir le développement du pays et le bien-être général, parce qu'ils ignorent le sacrifice de l'égoïsme personnel, cultivent l'orgueil, l'amour du plaisir et des jouissances peu élevées et s'abandonnent sans réaction au destin dans l'épreuve. Totalement ignorants du combat contre eux-mêmes et contre leurs tendances dépravées, ils n'ont d'énergie que pour haïr l'Infidèle, le mépriser s'il les domine, le vouloir réduire, piller à merci et satisfaire sur lui toutes leurs concupiscences par les moyens en leur pouvoir.

L'Islâm est un moule à empreinte rapide et profonde. Dès qu'un individu est musulman, les caractères ethniques chez lui passent au second plan et s'effacent pour faire apparaître, en un relief

frappant, dans le *facies* même, l'Islâm, l'état d'âme musulman (1), cette combinaison d'orgueil, de mépris, de fausseté, de corruption du cœur, qui se fait sentir sans déguisement aux ennemis, qui se cache aux amis, aux gens qu'il faut cultiver sous le voile de l'obséquiosité, d'une politesse raffinée, d'une diplomatie qui sait prendre les apparences du dévouement le plus empressé; mais où l'honnête homme ne retrouve rien de franc, d'épanoui qui lui permette de se livrer et de se confier.

III.

Comment l'Islâm se propage dans l'Afrique Nègre.

Jusqu'au partage de l'Afrique et à son occupation effective par les uissances Européennes, la religion musulmane se propageait surtout par la guerre, les razzias, la traite et l'esclavage.

Les exploits de Rabah, de Samory, de Cheikh Omar, des Mahdistes d'Omdurman, des bandes esclavagistes qui opéraient sous le couvert du Sultan de Zanzibar, sont présents à tous les esprits et les ruines dont ils ont couvert les plus riches contrées de l'Afrique soulèvent encore l'horreur de ceux qui traversent aujourd'hui ces régions.

L'Islamisation des Haoussas par les Peuhls se fit aussi par la force. Elle est narrée de façon saisissante dans le livre du Général Daumas, *Le grand désert*. « Quand j'étais tout petit, me disait un nègre qui pouvait avoir 40 ans, les Peuhls du pays étaient esclaves et bergers. Quand j'ai eu 12 ans, ils combattaient les Noirs aborigènes. A 15 ans j'étais leur esclave ». En arrivant dans le Haoussa, les Peuhls s'étaient ralliés aux nombreux marchands musulmans qui s'étaient fixés et mariés dans le pays.

Quand ils se sentirent assez forts, ils se donnèrent un chef et,

(1) Lire, pour se faire une juste idée de l'âme musulmane, l'excellent opuscule de M Landrieux : « *Les trompe-l'œil de l'Islâm* » (Lethielleux, Paris 1913).

après sept ans de combats, ils furent maîtres de Kachéna, la capitale, et de tout le pays. Ils égorgèrent ceux qui ne voulurent pas accepter leur religion et reconnaître le nouveau Sultan.

Le reste de la population terrifiée dit la *chihada* et se fit circoncire en masse. Pour les attacher au nouveau culte, Bellou le sultan musulman fit publier partout que les convertis ne seraient point vendus comme esclaves, mais que tous ceux qui ne prieraient pas, ne feraient pas les ablutions, n'iraient pas à la mosquée et ne jeûneraient pas *ramadhan*, seraient livrés aux caravanes d'esclaves (Chambas, Tripolitains et autres). C'est ainsi qu'ont été soumis aux Peuhls les 800 villes du Haoussa. Seule la région montagneuse échappa, mais le Sultan y continue les razzias d'esclaves et la dépeuple ainsi peu à peu ».

L'occupation européenne a mis fin à la traite et à l'islamisation par la guerre sainte. La paix, la soumission des tribus les plus hostiles, la sécurité des voyages, l'ouverture de toutes les contrées au commerce a donné champ libre à l'activité des marchands musulmans. En général ils se montrent peu ardents à faire du prosélytisme : bon nombre d'entre eux même, musulmans de fraîche date, ne le sont que pour la forme; la religion leur vaut un pied-à-terre, un accueil favorable, des facilités commerciales dans leurs voyages. Partout où ils rencontrent un village musulman, ils sont accueillis, peuvent y faire halte à leur aise et avancer leurs affaires. Voyageant comme fétichistes, ils se verraient boycottés par les musulmans, en suspicion chez les fétichistes, comme tout étranger parcourant des tribus étrangères. L'Islâm leur est apparu comme un Syndicat bénéficiant d'un quasi-monopole du commerce, un laissez-passer très efficace et très commode, et ils se sont affiliés. Là où la circoncision existe, l'initiation est vite faite : il suffit de savoir faire la prière rituelle pour se donner comme musulman authentique.

Les vrais agents du prosélytisme musulman sont des agents religieux, Marabouts, formés dans les zawias des Ordres religieux, au Soudan, maîtres d'école coranique, ou Mualimu dans l'Afrique

orientale, marabouts ambulants, faiseurs d'amulettes et faiseurs de pluie, diseurs de prophéties.

Circulant à travers les tribus fétichistes, ils s'imposent à l'attention publique en faisant ostensiblement leurs prières rituelles, en criant à haute voix l'appel à la prière, là même où ils savent n'avoir aucun coreligionnaire. Par curiosité, par entraînement, par belles promesses, quelques jeunes gens se laissent gagner. Le musulman propagandiste les amène à faire avec plus ou moins de sérieux la prière et les prostrations avec lui. Chez les tribus fétichistes qui pratiquent la circoncision, l'initiation est vite faite. Le petit groupe local musulmanisé est constitué, peu fervent sans doute, peu convaincu, continuant à boire la bière de mil ou de bananes : ils ont pris l'Islâm un peu comme on adopte une mode ; mais peu à peu sous l'influence des conversations du Marabout le sentiment leur naît qu'ils appartiennent à une grande religion, qu'ils sont désormais bien supérieurs aux fétichistes. Les avantages qu'ils éprouveront de la solidarité entre Musulmans les en convaincront encore davantage.

Le succès de ces agents du prosélytisme musulman sont considérables là où ils peuvent faire croire que le gouvernement de la Colonie et l'administration locale les voient de bon œil et donnent volontiers les places aux musulmans. Il est nul dans le cas opposé, et ceux-là mêmes qui s'étaient rapprochés d'eux se retirent alors.

Les colonies allemandes de l'Afrique orientale, les colonies françaises du Soudan font actuellement l'expérience de cette vérité. Tant que les administrations coloniales de ces pays ont nourri la décevante idée de civiliser les nègres par l'Islâm, l'influence des Musulmans est allée croissant. Au Soudan français, les Marabouts multipliaient les écoles et groupaient sans peine des élèves : les faveurs et les places étant aux Musulmans, les indigènes préféraient les écoles coraniques aux écoles des Français, convaincus qu'ils arriveraient mieux par les premières que par les secondes.

Les Marabouts et les Mualimu travaillaient surtout les chefs indigènes, sachant bien qu'en gagnant le chef à l'Islâm ils assuraient

l'Islamisation de toute la tribu, de tout le royaume. Ils s'insinuaient donc près d'eux avec une rare habileté, cherchaient à devenir leurs conseillers habituels et leurs agents. Ils leur persuadaient qu'ils ne seraient vraiment hommes, capables de traiter avec les Européens, d'égal à égal, considérés par eux, que le jour où ils seraient musulmans.

L'orgueil et l'intérêt finissaient souvent par l'emporter, et triomphaient de la suprême répugnance qu'inspiraient à ces princes les dangers et surtout l'ignominie de la circoncision.

En bien des contrées en effet, l'horreur pour la circoncision et le mépris pour les circoncis ont été le plus grand obstacle à l'Islamisation rapide des fétichistes.

A l'habileté pour se concilier les chefs et les gagner, les Marabouts et Mualimu savent joindre des procédés d'intimidation qui impressionnent le peuple superstitieux et crédule.

Au Soudan ils annoncent des maladies, des cataclysmes, des sécheresses, la venue du Mahdi et le massacre ou la mort des non-circoncis, de tous les non-musulmans.

Ils se font forts de commander à la pluie, aux maladies, aux esprits. Ils s'ingèrent ainsi dans la vie religieuse des fétichistes, superposent leur action à celle des sorciers et des féticheurs, et prenneut peu à peu le pas sur eux.

Dans l'Afrique orientale ils annoncent la venue prochaine des armées du Sultan de Constantinople. Ils expliquent aux nègres que les Blancs ne se hâtent tant de construire leurs chemins de fer de la Côte aux Lacs que pour s'enfuir plus vite le jour où le Sultan viendra les chasser : ils s'attaquent aux écoles chrétiennes tant protestantes que catholiques, prédisent avec assurance et persistance que tous les enfants qui les fréquentent mourront sous peu, dans le mois ! Les nègres impressionnés ont peur, les écoliers s'abstiennent, et les classes restent vides jusqu'à ce que l'impression soit oubliée.

Partout ils tournent en dérision et couvrent de mépris les fétichistes, répètent sur tous les tons que les Musulmans seuls sont des hommes, qu'eux seuls auront le pouvoir. Et, dans les conflits ou

procès entre Musulmans et fétichistes, ils mettent leur habileté et leur influence à faire échouer les droits des païens. Ils arrivent ainsi à se faire craindre, à s'imposer, à se faire payer par les fétichistes sous forme de cadeaux de véritables redevances religieuses, — comme s'ils étaient désormais leurs prêtres, — à acclimater peu à peu par ces moyens la vie musulmane au milieu d'eux.

Après cet exposé des moyens de propagation de l'Islâm en Afrique pouvons-nous accepter encore les affirmations si souvent répétées que « l'Islâm s'impose rapidement par la simplicité de son dogme et de ses rites (H. Lorin : *La France, puissance coloniale*) » ? — que « l'Islâm se prête mieux que les religions chrétiennes à la simplicité primitive du Noir » ? (Pérès : *L'Islâm et ses anarchistes*).

La réponse à la question posée dans l'article : *Mohammed and Mohammedanism*, par Mr Bosworth Smith (*Contemporary Review*, 1876) — : « Pourquoi le Noir se range-t-il plus volontiers à ce monothéisme rigide et sans images, que du côté chrétien ? » — est très facile à deviner, contrairement à ce qu'en pense Mr Smith. Elle ressort suffisamment de ce qui précède.

C'est une plaisanterie d'avancer qu'en se faisant musulman le Nègre adopte un monothéisme rigide et sans images. Il garde ses idées superstitieuses, remplace ses idoles par les amulettes, et offre ses sacrifices par le ministère des marabouts, au lieu d'appeler le féticheur. Dire qu'il le fait « volontiers », c'est oublier les procédés de ses convertisseurs. Parler de la « simplicité du dogme musulman et de ses rites », c'est ne pas soupçonner toutes les discussions des théologiens musulmans sur la nature des attributs de Dieu et les prescriptions des canonistes sur les conditions de validité de la prière. Mieux vaut dire que l'Islâm par sa facilité à admettre tous les compromis s'accommode sans peine des erreurs du paganisme, et que ces marabouts sont d'une largeur incomparable pour admettre dans leur bercail sans condition aucune, tous ceux qui se présentent, les dispensant des obligations même essentielles telles que l'abstention des boissons fermentées, le jeûne, la

prière régulière, à la seule condition qu'ils disent la formule et se déclarent musulmans.

Peu importe la qualité, le nombre seul importe; la foi, l'intelligence des rites et la dévotion envers Allah viendront ensuite comme elles pourront, l'essentiel est obtenu par la *chihada,* un membre nouveau est acquis au Syndicat.

Le fétichiste en se faisant catholique fait une conversion, acte éminemment religieux, commandé par le désir très net et la conviction intime de se préparer par là l'acquisition de la vie éternelle bienheureuse.

Il n'en va pas de même des accessions à l'Islâm : on se fait Musulman sans aucune idée de conversion, par motifs humains; le désir et la conviction du salut personnel n'existent pas de prime abord, mais simplement le souci d'atteindre l'objectif humain qu'on se propose.

Il est inévitable qu'il en soit ainsi puisque l'Islâm s'incorpore ses adeptes par la seule récitation de la formule de foi, professée avant même d'être comprise, et sans aucune instruction préliminaire.

La foi prendra racine peu à peu par la fréquentation habituelle du milieu musulman, en même temps que se développeront dans le néophyte, sous l'influence de ce milieu d'initiés, l'orgueil d'appartenir au peuple d'Allah, le mépris pour les Infidèles et le zèle de la religion nouvelle. Le fanatisme lui tiendra lieu de vie religieuse intime.

Voici glanées à travers le Soudan des preuves convaincantes du peu d'attrait des races nègres pour l'Islâm : les Bambaras qui ont fait, durant des siècles, partie de l'empire musulman des Songhai, s'appellent « Bamana » (les insoumis), nom qui leur a été donné parce qu'ils ont refusé d'accepter la religion musulmane. Malgré les nouvelles faveurs dont ils ont vu cette religion entourée dans les débuts de l'occupation française, elle continue à leur inspirer de l'éloignement et de la répulsion.

Chez les Malinkés même hostilité : après des siècles de contact,

et de perpétuelles infiltrations musulmanes ils sont restés très attachés à leurs rites et coutumes traditionnels.

Les Marabouts de Kita se répandent fréquemment dans leurs villages et cherchent à endoctriner enfants et jeunes gens. Ceux-ci dès qu'ils sont un peu instruits en français les repoussent en leur reprochant leur fourberie, leur paresse et leur arrogance.

Les Mossis pour se défendre de l'Islâm condamnaient à mort quiconque d'entre eux embrassait cette religion. Jusqu'à ces derniers temps le musulman était chez eux un être méprisé. Nous avons vu comment les Peuhls usèrent de la force pour imposer aux Haoussas leur religion que ceux-ci s'obstinaient à mépriser.

Là où chrétiens et musulmans sont en présence, la sympathie des Nègres va aux musulmans, a-t-on dit encore. Ce qui a fait le succès de l'Islâm, nous le répétons, c'est la sympathie ouverte et la protection de l'administration coloniale européenne, et nullement la sympathie des Nègres, que nous voyons au contraire animés de défiance et de répulsion envers les représentants de cette religion.

Là où l'Islâm n'a pas été notoirement favorisé, le Christianisme, malgré les exigences de sa morale, les épreuves de son catéchuménat, le petit nombre de ses missionnaires, l'a vite emporté : le royaume de l'Ouganda où l'Islâm devança le christianisme et fut un instant maître de la situation par l'avènement au trône d'un roi musulman, compte actuellement plus de 500.000 (1) chrétiens indigènes pour 50.000 musulmans et cependant l'administration du Protectorat a toujours témoigné à ceux-ci un libéralisme plutôt excessif. Je n'insiste pas sur les difficultés du dogme catholique pour des intelligences nègres. A quiconque veut croire, le dogme chrétien n'offre rien de difficile ; il est moins difficile à une âme droite et simple d'admettre la divinité de Jésus-Christ que la mission prophétique de Mahomet, car la loi du premier pénètre l'âme du sentiment de la justice et de la vérité, et trouve un écho immédiat en tout homme

(1) Dans ce nombre nous comprenons chrétiens-catholiques, et chrétiens-anglicans, les deux confessions ayant un nombre à peu près égal d'adeptes.

droit, le Nègre aussi bien que le Blanc ; et la loi du second, interprétée surtout par ses marabouts, ne respire que jouissance et intérêts humains, et répugne aux instincts de justice et d'honnêteté qui sont en nous.

L'opposition des deux confessions et des deux vies, chrétiennes et musulmanes, a mis en circulation dans l'Ouganda nègre le refrain suivant : « Si tu veux des femmes fais-toi musulman, si tu veux le Ciel fais-toi catholique. »

CONCLUSION.

L'Islâm n'est pas un progrès pour les races nègres, tout ce que nous en avons dit le montre assez clairement. Aussi faut-il approuver sans réserve la ligne de conduite nouvelle qui se dessine en de nombreuses colonies : assurer la liberté et la pleine indépendance religieuse des fétichistes en s'opposant aux agissements déloyaux des Marabouts musulmans, et à la pression morale par laquelle ils cherchent à s'imposer à ces populations simples et désormais sans arme contre leurs procédés perfides.

Cette défaveur, nettement accusée, des autorités coloniales envers l'Islâm suffira, sans aucune atteinte à la liberté individuelle, pour le faire régresser, et libérer de son joug oppressif et démoralisateur des peuples qui ne veulent pas de lui, et n'ont cessé de le combattre par les moyens en leur pouvoir, avant l'organisation européenne de leurs territoires.

Cette défaveur est hélas trop facile à justifier par les expériences concluantes de la méthode contraire suivie aveuglément jusqu'ici.

En favorisant les Musulmans on a fait à la liberté de conscience des peuples soumis la plus sanglante injure qui se puisse imaginer, surtout si l'on considère que les motifs mis en avant pour occuper ces contrées, étaient la noble ambition de les arracher à la barbarie. Les peuples nègres de l'Afrique centrale et équatoriale ne sont pas dans leur ensemble les sauvages que l'on se figurait il y a trente ans,

et il ne faut pas les juger en bloc sur les spécimens que fournissent les tribus cannibales du Congo.

Beaucoup parmi eux, et non des moindres, ont une organisation sociale assez développée et des coutumes respectables que les nations colonisatrices ont jugé sage de leur conserver. Ainsi ont fait les Anglais pour le Royaume de l'Ouganda, ainsi font les Allemands pour les peuples du Rouanda; ainsi font les Français pour le Mossi.

L'Islâm à qui on fait un mérite d'avoir lutté efficacement contre l'anthropophagie s'est au contraire toujours tenu prudemment à distance des tribus anthropophages et s'est glissé habilement au milieu des peuples semi-policés qui n'avaient pas à gagner à son contact et à sa suprématie : et rapidement il a abusé de l'hospitalité reçue pour les opprimer. C'est l'histoire de la formation de tous les royaumes musulmans de l'Afrique centrale.

Il y a donc un intérêt majeur à ne pas favoriser son expansion. Là où il ne peut se réclamer du droit de possession, il est sage, il est humain de lui barrer l'accès. De sa nature il est un conquérant à qui tous les moyens sont bons et licites. Il est habile à tromper et sait illusionner à merveille par ses protestations de dévouement, par sa souplesse et son obséquiosité, l'Européen qui le domine.

Il poursuit son but : être investi de la confiance des Pouvoirs publics et se poser par là comme la religion d'Etat, le culte favorisé et honoré. Il se ménage ainsi une influence énorme mais au détriment de ce pouvoir même qu'il flatte ; car il ne perd pas de vue le but qui est le désir suprême de toute âme musulmane : la constitution de l'Etat musulman avec la loi musulmane et le prince musulman pour gouverner. Ses progrès affaiblissent d'autant le pouvoir de l'Européen conquérant.

Il est sectaire et envahissant ; si on ne le réprime, il passe de suite à la tyrannie des non-conformistes par ses adeptes. Il est irréductible au progrès de la vraie civilisation, car il faut à sa paresse le travail des esclaves, à la satisfaction de son bas sensualisme le commerce des femmes et la polygamie sans frein.

Il serait, si on n'empêchait son expansion, l'obstacle définitif à la mise en valeur de l'Afrique nègre; celle-ci, avec les mœurs musulmans et malgré la direction supérieure des Européens et leur activité, ne se développera ni moralement, ni socialement, ni économiquement. Le progrès d'un pays est lié à ses mœurs. Les populations soumises au statut musulman végéteront, exploitées par les Marabouts, pressurées par les chefs subalternes, anémiées par la paresse, le manque d'énergie et d'efforts suivis dans le travail soit intellectuel soit matériel, dégradées par les mauvaises mœurs, sans constitution possible de familles vigoureuses, à cause de la polygamie et du divorce.

Qu'on ne nous oppose pas les époques brillantes de la civilisation musulmane en Asie et en Espagne. La sève qui fit s'épanouir Bagdad et Cordoue ne sortait pas de l'institution musulmane qui les régissait : elle venait d'ailleurs. Et la conquête arabe n'eût d'autre résultat que de se l'approprier en l'islamisant et de lui faire jeter son éclat en l'appauvrissant et l'épuisant, sans être capable même de l'entretenir.

Pendant ce temps, la sève infusée aux nations barbares de l'Occident par le Christ les transformait. Son influence permanente formait l'Europe civilisée. Et l'Europe est actuellement la reine de l'Univers et de ses destinées.

Le sort de l'Afrique se décidera de la même façon, suivant qu'elle sera gouvernée selon le statut musulman, ou selon la loi chrétienne.

RÉUNION D'ADIEU

Mgr. E. Van Roey préside cette dernière séance. Il représente, à la Semaine, S. E. le Cardinal Mercier, que son ministère pastoral retient à Malines, mais qui a tenu à donner cette nouvelle marque de bienveillante sympathie pour l'œuvre qui s'abrite sous son haut patronage.

Avant de se séparer, les semainiers reçoivent communication des résolutions suivantes, arrêtées par le Comité International, au cours des travaux :

1t La prochaine réunion aura lieu *dans deux ans*, vers le mois d'Août/Septembre, 1915. Malgré l'encourageant succès de la IIe Semaine, on a préféré s'en tenir, sur ce point, à la règle posée, dès 1912, et qui exige un intervalle d'au moins deux ans entre les séances.

2t Le *lieu* où se tiendra la prochaine Semaine n'est pas encore définitivement fixé. On verra s'il est temps, pour la Semaine d'ethnologie religieuse, de commencer, comme le comportait son programme primitif, son voyage circulaire dans les principaux pays qui lui envoient des auditeurs. Pour la première étape, on s'arrêterait le moins loin possible de la très hospitalière ville de Louvain.

3t Le *programme* de la IIIe Semaine sera renouvelé dans les mêmes cadres. La partie *générale* restera une introduction à l'étude des religions, mais on s'attachera à y introduire de nouveaux chapitres. La partie *spéciale* étudiera, comme thème ethnologique, le

sacrifice dans les différents rituels. Les Religions de la Chine et du Japon sont choisies pour une description approfondie.

En termes émus et élevés, le P. L. de Grandmaison remercie les hôtes, les conférenciers, les membres de la Semaine, avant tous S. E. le Cardinal Mercier dont la haute protection a permis à l'œuvre de naître et de croître. Il dégage le caractère *complémentaire* de ces cours de vacances, où le zèle des missionnaires et la science des spécialistes allient leurs ressources et collaborent au même but.

Une dernière fois, les semainiers se trouvent réunis au pied du Saint Sacrement dans la gracieuse chapelle du Séminaire Léon XIII.

Puis on se sépare, emportant le très réconfortant souvenir de ces jours de labeur fécond et d'intime cordialité. Pour quelques-uns, que les Missions réclament, c'est un adieu plus triste. Pour beaucoup c'est un joyeux au revoir.

APPRÉCIATIONS DE DIFFÉRENTES REVUES

sur la

IIe SEMAINE D'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE.

Revue d'Histoire Ecclésiastique de Louvain, 15 janvier 1914, p. 159.

» La Semaine d'ethnologie religieuse a tenu cette année, du 27 août au 4 septembre, sa deuxième session. Comme il avait été décidé l'an dernier, l'université de Louvain a encore eu l'honneur d'hospitaliser cette œuvre de science loyale et de foi courageuse. Nous avons rendu compte, ici même, de la première session et de son succès. Celui-ci a été plus grand que nous ne pouvions le dire alors. Depuis ce compte-rendu, sans qu'aucune voix discordante se soit fait entendre, vingt-six revues allemandes, anglaises, belges, néerlandaises, françaises, russes, italiennes et espagnoles, ont vanté l'idée de l'institution et l'esprit qui anima sa première manifestation de vie (1). Les savants

---

(1) Depuis, d'autres revues ont parlé avec beaucoup de bienveillance du *Compte-Rendu* imprimé de la Ie Semaine, en dépôt chez M. G. Beauchesne, (Paris, 117, rue de Rennes). Qu'il nous soit permis de choisir parmi ces nouvelles appréciations, celles seulement qui émanent de revues, dont les vues ordinaires sur l'histoire des religions ne sont certainement pas celles qui ont prévalu dans les conférences de Louvain. Leur suffrage sera d'autant plus significatif. — On lit dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1913, nº 21, p. 649 : « Die Semaine d'Ethnologie religieuse, die der unermüdliche Mann (P. Schmidt) in's Leben gerufen hat, ist als Einführung zumal der Missionare in religionsgeschichtliche Studien auf katholischer Grundlage gedacht. Natürlich fehlt es nicht an scharfen Angriffen gegen die evolutionistischen Religionsgeschichtlicher (namentlich Tylor und Frazer), doch überwiegt durch aus die sachliche Behandlung der Probleme. » — Appréciation également favorable, dans la *Revue d'Histoire des Religions* (t. I, LXVIII, [1913], p. 129) : » Ces cours, placés sous le patronage du cardinal Mercier, archevêque de Malines, avaient lieu devant un auditoire où figuraient les représentants de dix-huit ordres de missionnaires, au nombre d'une centaine environ. Les pro-

et dévoués promoteurs, les PP. Schmidt et Bouvier, doivent se réjouir que leur œuvre soit si bien comprise. Cette joie peut être partagée par Mgr Ladeuze, qui, dès le début, apprécia toute l'importance de l'institution nouvelle et encouragea et soutint sa création. Tous peuvent se dire que leur peine n'a pas été perdue, et qu'ils ont fidèlement servi la cause de la science et de l'Eglise.

» Ils ont ce droit plus encore après cette deuxième session. Par la valeur des conférences et par le nombre des auditeurs son succès a dépassé celui de la première...

» A côté des représentants de la science universitaire, les missionnaires ont fait une excellente figure. Les conférences, notamment des PP. Esser, Van Oost et Marchal que j'ai entendues, sont tout à fait remarquables. Je n'essaierai pas de taire la légitime fierté qu'éprouve un catholique à reconnaître dans ces apôtres du Christ, que le dévouement a entraînés loin de la vie civilisée au milieu de peuples barbares, des esprits de haute culture, et des observateurs très fins et très sagaces. C'est un des grands mérites des PP. Schmidt et Bouvier que désormais ce riche capital intellectuel ne soit plus perdu pour l'Eglise et pour la science européenne.

» Le programme comportait, comme l'an dernier, une partie générale et une partie spéciale. La partie générale fut consacrée à une orientation dans la science de l'ethnologie. Elle ne fut sur aucun point la répétition de celle de l'an dernier. Des sujets nouveaux, d'une importance capitale, tels que la psychologie des religions, furent traités par des maîtres de toute première valeur. Quand le même thème fut repris, il subit une refonte complète. La partie spéciale traita de la mythologie astrale et de l'Islam. Les Semainiers doivent à

---

fesseurs tendirent, pour la plupart, à une objectivité qui leur fait le plus grand honneur. Le volume de comptes-rendus, que nous avons entre les mains, contient, à la suite de chaque conférence, une bibliographie sommaire, où se marque le même désir d'être impartial et complet. Dans son ensemble, cette série de travaux, contient des analyses scientifiques qu'il faut prendre en très sérieuse considération. La synthèse n'en peut cependant surprendre personne ; elle a été exposée en conclusion par Mgr. A. Leroy, évêque d'Alinda, et nous la reproduisons à titre documentaire : à la question : faut-il admettre que les restes d'une révélation primitive subsistent par le monde, constitués par les « éléments primaires de la religion », l'orateur répond : « Nous nous mettons simplement en présence des faits, faits qui sont sous nos yeux, et qui peuvent être contrôlés par tout homme sincère. Or, ces faits nous montrent, en effet, dans les éléments fondamentaux de toutes les religions, des accords étonnants avec ceux qui servent de base à la Religion patriarcale, devenue successivement la Religion mosaïque, chrétienne et catholique, c'est-à-dire universelle. Notre constatation s'arrête là et pour l'heure, elle nous suffit (*op. cit.*, p. 315). — Cf. aussi la revue scientifique *Ethnographie*, t. I, pp. 94-95.

l'initiative intelligente de M. le chevalier de Wyels, le dévoué trésorier de l'œuvre, une visite fructueuse, faite au musée de Tervueren. »

E. Remy.

Le XXe Siècle de Bruxelles, Dimanche 31 août 1913.

» ... Déterminer la signification de la Semaine, c'est dire qu'avant tout, son caractère est rigoureusement « scientifique ». Des personnes non informées auraient pu croire que les « semainiers » obéissaient avant tout à des préoccupations d'ordre apologétique : confronter leurs convictions religieuses avec les données de la science nouvelle, chercher dans ces données les moyens d'étayer leurs dogmes catholiques. Il n'en est rien.

» Sans doute, l'esprit de la Semaine est nettement catholique. Mais les organisateurs sont intimement persuadés que leur foi n'a rien à redouter de l'ethnologie : bien au contraire. Ils savent qu'ils n'ont pas besoin de « chercher » à établir cet accord entre la science et la foi ; que la vérité scientifique, cultivée pour elle même, finira par rendre hommage à la foi. Voilà pourquoi ils se meuvent tout à l'aise dans leurs travaux ; voilà pourquoi ils visent à faire progresser l'étude des religions non chrétiennes par un emploi loyal et consciencieux des méthodes critiques.

» Cette préoccupation exclusivement scientifique ... constitue un contraste bien intéressant avec certaines publications d'histoire religieuse où les données ethnologiques sont exploitées, non pas en vue du progrès scientifique, mais dans un but de polémique anticléricale.

» Cette inspiration scientifique a imposé aux conférenciers un souci constant « d'objectivité ».

» La partie générale de la Semaine a servi surtout à rattacher les études ethnologiques au grands courants de la pensée moderne : aux préoccupations d'histoire culturelle, de linguistique, de sociologie, de morale, de psychologie, de mystique, qui caractérisent notre époque.

» ... C'est une des supériorités de la Semaine d'être composée, non pas principalement de savants et d'historiens en pantoufles, mais avant tout de missionnaires, et d'anciens missionnaires doublés de savants authentiques. Cette fortune crée à la Semaine une atmosphère de réalisme, dont les savants qui doivent travailler sur les matériaux fournis par d'autres sont les premiers à profiter.

» Cette belle objectivité a permis de diriger une critique péremptoire contre certaines théories en vogue, ou certaines idées reçues, ... de faire justice de la littérature et des métaphores ethnologiques, des conclusions générales fondées sur un simple fait particulier, ou sur des données disparates, et a amené maint savant à ... suspendre son jugement.

» (On) peut donc, dans nos Semaines, se nourrir d'idées exactes et de méthodes rigoureuses et apprendre à se défier de la piperie des mots. »

TH. VAN TICHELEN.

Bayerischer Kurier, Freitag 19 sept. 1913.

» Belebend lag über der ganzen Tagung der Hauch des Selbsterlebens und Selbstgeschauten ; keine einseitig historische Forschung, keine weitgehenden Theorien, nur klare Grundlinien auf dem festen Boden der Tatsachen. Nicht überall Volkommenes, aber doch gute Ergebnisse : Ausbau der kulturhistorischen Methode, Einführung in die wissenschaftlische Erforschung der noch lebenden Mythologien und Volksreligionen ; daher hat die Tagung sich auf fest umrissene Ziele für die Zukunft gesteckt : systematische Inangriffnahme und Herausgabe mythologischer Texte, eine auf eigene Forschungen an Ort und Stelle gegrundete Darstellung der Religionen Afrikas.

» Die nächste Tagung ist für 1915 geplant ».

La Voce di S. Antonio, 13 Ap. 1914, p. 107.

» Abbiamo dato a suo tempo (v. « Voce », aprile 1913, p. 109 ss.) un'ampia relazione della prima « settimana cattolica di etnologia religiosa » tenuta a Lovanio nel settembre 1912. L'istituzione di un simile corso scientifico periodico di studi cattolici, i quali supremamente interessano l'Apologetica moderna e sono destinati ad incamminare per una via nuova il Missionario divenuto prezioso collaboratore dei dotti cattolici d'Europa nelle ricerche positive di linguistica e di etnografia a servizio della cattolica verità, ha incontrato il meritato favore. La seconda *settimana di etnologia religiosa* si tenne in Lovanio nell' estate ultima dal 27 agosto al 4 settembre.

» Il carattere delle riunioni rimase largamente internazionale. Gli aderenti erano da 160 a 170 circa ed alle conferenze singole si ebbe sempre il concorso di un centinaio di uditori venuti dall' Austria, dall Olanda, dalla Germania, dalla Franci, dall' Inghilterra, dall' Italia. La maggior parte erano, guistamente, Missionari convenuti da tutte le Congregazioni : fu anzi notato che sei nuove Congregazioni presero parte a questa seconda settimana etnologica che non furono rappresentate alla prima.

Augsburger Postzeitung, 3-11 sept. 1913.

» Die zweite Tagung dieses Kurses hat über 150 Teilnehmer aus allen Landern herbeigeführt ; erfreulich ist die grosse Anzahl deutscher und deutschersprechender Missionuäre, wie überhaupt sie Missionnare den Haup-

teil der Besuchen stellen. Es ist ein schönes Zeichen neu erwachsenden Wissenschaftlischen Lebens in unseren Missions Instituten, dass die Oberen ihre Ordenshangehörigen zu diesen Kursen schickten, noch anerkennenswerter ist die Eifer der Teilnehmer : denn sagen wir es gleich : mindesten 5 Stunden jeden Tag angestrengten Hörens, darauffolgend Fixierung und teilweise Berarbeitung des Gehörten, ist nicht venig für die Ferienzeit, in welche die Kurse fallen.

» ... Die Tagung ist ein bedeutsamer Beitrag zum Fortschritt der Wissenschaft, vereint mit praktischen Vorschlägen. Der Erfolg ist um so Begrüssungswerter, als sich mit dem ernsten wissenchaftlichen Streben praktische, aber weitsichtige Missiontätigkeit verbindet.

Revue de Philosophie, 1r février 1914, p. 220.

» La *Revue de philosophie* a signalé, déjà ces *Cours d'introduction à l'Histoire des religions non-chrétiennes* ouverts à Louvain, sous le nom de *Semaine d'ethnologie religieuse*. La seconde session s'est tenue du 27 août au 4 septembra 1913, dans la même ville.

» Le nombre des Semainiers s'était notablement accru. La liste des adhérents portera de 160 à 170 noms, et sera incomplète. Jamais moins d'une centaine de présences, sauf peut-être pour les conférences faites en une langue autre que le français. Non que les Français se soient trouvés plus nombreux ; mais ils sont moins que les autres à même de suivre des lectures en langue étrangère.

» Les auditeurs de langue allemande se sont fait remarquer tant par le nombre que par la tenue et l'assiduité. Visiblement la chose leur paraissait sérieuse : leur curiosité d'esprit, leur désir de se renseigner, leur souci de de consigner « schwarz auf weiss » comme on dit chez eux, ont frappé bien des observateurs.

» Il est manifeste qu'ils ont compris — plus que d'autres, car ils sont du pays où l'on remue le plus ces grandes questions d'histoire religieuse — que la science catholique manquera à son premier devoir si elle abandonne l'histoire des religions à des mains rationalistes qui s'en iront l'enfouir dans l'*a priori*.

» La *Semaine d'ethnologie* doit surtout compter sur les congrégations religieuses, et avant toutes autres sur les congrégations de missionnaires. Les délégations de ces ordres, si petites qu'elles puissent être, ne peuvent manquer d'introduire dans ces groupes qu'elles représentent la saine notion des études d'histoire religieuse.

» Bon nombre de ces congrégations — six de plus que l'année dernière —

envoyèrent leur contingent : missionnaires en activité, professeurs de scolasticat, savants de cabinet. On est en droit d'espérer qu'ils seront les messagers de l'idée féconde élaborée par la semaine d'ethnologie.

» La périodicité de la semaine est, suivant la décision prise par le comité international, de deux ans. Le but immédiat et pratique de ces cours est d'atteindre le missionnaire et de solliciter son concours pour la formation du fonds documentaire ethnographique et religieux. Or ce but est suffisamment atteint par des sessions de deux en deux ans

» Il avait paru bon cependant pour faire connaître l'œuvre et préciser davantage certains points, de réunir la semaine dès cette année.

» Ce qu'on voulait encore, c'était, après d'injustes attaques, montrer qu'on vivait, qu'on entendait faire valoir ses droits à l'existence, contre certains esprits difficiles et outranciers. Or l'œuvre vient de montrer qu'elle vit, ce qui est bien, qu'elle se perfectionne, ce qui est mieux. Sa prochaine session, en 1915, dans une ville allemande proche de la frontière belge, sera, nous en sommes sûrs, un nouveau pas en avant. »

A. Dupont.

Ateneum Kaplanskie, (L'Athénée des Prêtres). Revue mensuelle publiée sous la direction des Professeurs du Grand Séminaire de Wocawek, Novembre 1913, pp. 355-363.

» La Pologne était représentée par M. le prof. Joseph Archutowski de Varsovie, M. l'abbé Skibnierski, de Cracovie, et par celui qui écrit ces lignes. Je ne saurais dire ici toute la bienveillance et la cordialité de l'accueil qui nous a été fait par les organisateurs et tous les membres de la Semaine.

» ... Toutes les conférences n'ont pas présenté le même intérêt ; plusieurs étaient excellentes... Quand on songe combien les auditeurs ont vu s'ouvrir de voies nouvelles à la pensée catholique, combien de questions ont été éclairées, combien de doutes élucidés, on ne peut qu'éprouver un sentiment de reconnaissance profonde pour les créateurs de la Semaine, ces travailleurs silencieux cherchant dans l'accomplissement de leur œuvre non les applaudissements et la gloire, mais la gloire de Dieu et le développement de la vraie science.

» ... Ces Semaines sont donc le lien de la science positive et de la théologie, résultat de la collaboration de toutes les branches du savoir humain, unissant dans la confraternité d'un même travail tous les pionniers du catholicisme désireux d'éclairer l'histoire de l'âme humaine dans ses rapports avec Dieu, d'en finir avec les explications erronées, et par un examen précis et sincère

des faits de démontrer qu'aucun d'eux n'est en contradiction avec les principes du christianisme, mais rend au contraire hommage à la vérité.

» Je n'exagérerai pas si je dis que la fondation de la Semaine est peut-être dans le domaine de la Foi et de la Science, le fait le plus important de ces dernières années.

Abbé Jean Szmigielski.

Missye Katolickie, Krakow. *(Les Missions catholiques)*, édition polonaise, octobre 1913, p. 282.

» ... Et s'il pouvait rester quelques doutes sur la portée et les avantages de ces débats, il suffirait, pour les dissiper, de la lecture du Compte-Rendu de la dernière Semaine Nous pouvons même espérer qu'une fois bien éclairé, on ne se contentera pas d'approuver, on voudra prendre à ces conférences une part effective : les marques de faveur les plus précieuses ne sont pas les paroles, mais les actes ».

Przeglad powoszechny, Krakow. *Revue universelle*, décemb. 1913, pp. 343-357.

» Le but du congrès était de contrôler, d'exposer, d'apprécier, de coordonner les résultats obtenus dans les différents pays et les diverses partie du monde ; et aussi de conférer ensemble sur la meilleure organisation méthodique des recherches.

» On avait été frappé de la fausseté des idées émises après des observations superficielles, par des voyageurs pressés, ou, du moins, fixés pour fort peu de temps ; on sentait le besoin d'entreprendre d'une manière uniforme, sur ce terrain, un travail plus approfondi, et en même temps d'essayer, par une première synthèse, de jeter quelque lumière sur l'état et les relations mutuelles des différents peuples. C'est ce qui fit le succès de ce congrès.

» L'impression générale a été excessivement favorable. Voilà, pouvait-on dire, que chez les catholiques s'entreprend un travail vraiment scientifique dont le but est de faire briller la vérité dans le domaine de l'ethnologie...

» Ce ne sera donc pas un mince mérite pour les initiateurs de la Semaine que de s'être mis au courant de l'état actuel de la science, et, par une entente mutuelle, de s'être animés à une œuvre nouvelle d'apologétique, par la simple, mais exacte exposition de la vérité. Ce n'est pas la première fois que se vérifie la parole de l'Ecriture : *Filii hujus saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt* ; puisqu'on sait quel usage subversif nos adversaires ont fait, depuis ces deux dernières dizaines d'années, des recherches dont ils avaient

pris seuls l'initiative, et quel peu de faveur ont rencontré parfois les travaux scientifiques faits dans le but de propager la foi ou de la raffermir dans les âmes.

» Nous prenons donc les armes, après des pertes nombreuses et après que les idées fausses, si largement répandues, ont déjà pris possession des cercles les plus étendus. Que l'on compare en effet l'énorme quantité des travaux dits scientifiques qui partant de faits à tout les moins problématiques prétendent démontrer l'origine simiesque de l'homme, et le petit nombre de savants qui défendent la vérité. En présence de cette immense diffusion des opinions non-catholiques, on ne peut que saluer tout effort en vue d'amener un changement dans cet état de choses ».

Unitas, Revue du clergé de l'archidiocèse de Gnesen et de Posen, novembre 1913, p. 321 sqq.

» ...La méthode historico-culturelle (kulturalno-hystoryczna) gagne chaque jour des adhérents. Son importance est si grande que nous n'hésitons pas à regarder son introduction dans les études d'ethnologie comme une des idées les plus fécondes de ces derniers temps. Elle a opéré, dans toutes les directions des recherches ethnologiques, un renversement complet ; et il est extrêmement curieux de savoir quelle sera son action dans le futur congrès international d'ethnologie qui se tiendra l'an prochain à Neuchâtel...

» ...Un des buts principaux de la Semaine d'ethnologie religieuse était d'éclairer les missionnaires sur la manière de faire, chez les peuples non civilisés, leurs observations et leurs recherches, afin de fournir, sur leur culture matérielle et intellectuelle les rapports les plus fidèles et les plus parfaits.

» Toutefois, à vrai dire, la Semaine s'adressait encore à tous ceux qui se vouent à des recherches d'histoire des religions. Ils y ont trouvé des notions très saines et de précieux renseignements.

» Non seulement en effet, nous avons beaucoup appris à ces multiples conférences, mais surtout, au point de vue méthodologique, nous nous sommes renseignés sur la préparation à apporter à ce travail, la manière de recueillir les faits et renseignements d'élaborer les matériaux recueillis. Des entretiens privés, des échanges d'idées entre savants de tous pays nous ont fourni de copieuses indications pour nous orienter dans ce domaine, en même temps que nous y puisions un puissant stimulant pour le travail.

» Un journal belge (le XX^e^ Siècle) a exprimé le regret de n'avoir pas vu les organisateurs donner à leur œuvre une publicité plus grande. Il eût été souhaitable que le plus grand nombre possible de travailleurs fussent invités à ces profitables assises, pour s'y éclairer mutuellement et unir leurs forces. La

remarque est juste. Néanmoins l'œuvre est de celles qui se recommandent par elles-mêmes, et le nombre vraiment satisfaisant d'auditeurs compétents donne les meilleures espérances pour l'avenir. »

X. J. Archutowski, sac.

Nova et Vetera.

» ...A tous ceux qui ont vu l'œuvre fonctionner ici, — et il y a eu parmi les auditeurs des professeurs de l'enseignement supérieur d'un peu partout, des professeurs de séminaire et de l'enseignement moyen, — il semble que l'œuvre n'est ni assez connue, ou qu'elle ne l'est pas avec son vrai caractère.

» L'œuvre n'est ni belge, ni allemande, ni française ; elle est internationale. Elle n'est ni la création d'un seul ordre religieux, ni même des ordres religieux exclusivement, bien que par la force des choses, les religieux soient les plus nombreux parmi les conférenciers...

» L'œuvre est simplement, mais franchement catholique. Elle est née de l'inspiration d'une foi courageuse et éclairée, comme le beau livre *Christus*. Les affirmations téméraires et aprioristes de nos adversaires, évolutionnistes surtout, ne sont pas restées flottantes dans les hautes régions de la spécialisation : elles sont descendues, par les revues de vulgarisation et, par le journal jusque dans les milieux populaires. Il faut se complaire dans une tour d'ivoire et rester étranger à la vie contemporaine pour ignorer la propagande qui s'est faite depuis trente ans.

» Les organisateurs demandent aux missionnaires de fournir à l'histoire des religions la documentation objective et méthodique qui lui manque. Celle sur laquelle les trois quarts des ethnologues appuient leurs affirmations a pour origine des observations faites par des voyageurs pressés, ignorant la langue et les mœurs des indigènes, et partant, radicalement inaptes. Pour obtenir la collaboration des missionnaires, il faut leur découvrir l'ethnologie, faire devant eux la critique des systèmes, leur signaler les questions soulevées et leur apprendre l'art délicat de faire une observation.

» Après les promoteurs et les ouvriers de l'œuvre, il faut féliciter Mgr. Ladeuze, qui, dès les débuts a compris l'importance de l'organisme nouveau qui se créait, qui l'a soutenue de sa haute autorité et lui a assuré toute large, par deux fois, l'hospitalité de l'Université catholique. »

E. R.

Die Katholischen Missionen, dezember 1913, p. 75. Die ethnologische Woche in Löwen.

» Vom 27 August bis zum 4 September tagte zum zweiten male in Löwen die ethnologische Woche. Ausserlich zeigte sie ziemlich genau das gleiche

Gepräge wie in Vorjahr : gleiche Zeit, gleichen Ort, gleiche internationale Zusammenstetzung.

» Freilich wäre es ganz verkehrt, aus dieser äusserer Ahnlichkeit zu schliessen, dass die dies jährige Woche nur eine Wiederholung der Tagung von 1912 gewesen sei. Ganz andere Probleme wurden diesmal berührt und die alten Fragen von neuen Gesichtspunkten beleuchtet. Mit Freuden konnte man bereits allenthalben feststellen, wie anregen die erste Löwenwoche gewirkt hatte wie sie zur Vertiefung des ethnologischen Studiums; zu neuen Lösungen der alten Schwierigkeiten beigetragen. Es ist kein Zweifel, auf einem Gebiet, das leider lange katholischerseits vernachlässigt war, das als Domäne von der unglaubigen Wissenschaft betrachtet wurde, haben wir Katholischen uns eine Stellung geschaffen. Es gibt heute ein System der Ethnologie, das allen Forderungen moderner Kritik gerecht wird, das nicht auf Kombinationen und unbewiesenen Voraussetzungen, sondern auf Tatsachen aufgebaut ist. Es ist das System, das katholische Gelehrte auf der Löwener Tagung vorgetragen. Gibt es auch noch viele dunkle Punkte, so viel ist jetzt schon sicher das die vergleichende.»

Hooger Leven, Louvain, nº du 6 sept. 1913.

» Te lang reeds was die wetenschap min of meer alleengoed van andersdenkenden, die ze dan ook tot anti-christelijke doeleinden verdraaiden en hun zoogezegde vaststaande doch ongetoetste besluitselen uitorakelden. Zij moet in de eerste plaats door geloovige geleerden beoefend, die dan ook niet slechts de aanvallen tegen het ware geloof handig zullen kunnen afweren, doch ook stellig apologetisch werk opbouwen. Katholieken immers verkeeren in gunstige omstandigheden, om door toedoen der missionnarissen, over heel den aardbodem verspreid, betrouwbare gegevens over allerhande godsdiensten in te zamelen. Mits dezen doelmatig opgeleid worden om echt methodisch feiten en leeringen op te sporen, en dan onderling en met de katholieke geleerden der beschaafde streken in voeling blijven, kan er degelijk werk tot stand komen.

» Meteen is strekking en doeleinde van deze « Week » geschetst. De zendelingen van allerlei Orde en Congregatie waren dan ook onder de toehoorders ruim vertegenwoordigd en verbroederden met geleerden uit bijna alle landen van Europa, ja soms van buiten Europa toegesneld. Het getal der inschrijvers was met een twintigtal sedert verleden jaar aangegroeid en bedroeg nu meer dan 150 : een heel bevredigende uitslag voor zoo'n bizondere kwestiën, en zeer aanmoedigend voor de inrichters ».

J. Salsmans, S.-J.

La Ciudad de Dios, 20 fév. 1914, p. 252.

» ... En primer lugar hemos de consignar la desagradable impresión que hemos sentido en el curso de nuestras investigaciones cuando nos hemos visto obligados à reconocer que en neustro suelo ha pasado casi inadvertita la colosal empresa de la Etnología religiosa.

» ... En mayor ó meno número concurrieran á esta empresa, verdaderamente católica por el fino ultimo que persigue, y catolica tambien por la muliplicidad de los países à que pertececen los individuos que han tomado parte en las dos semanas. Materialmente, versan la generalidad de los trabajos que en la ultima semana se han leído acerca de las religiones extranas al Cristianismo, pero formalmente todo su interés se dirige à servir de poderoso empuje á la propagacion de la verdadera fe, non sólo allá en lejanas tierras, en aridos desiertos, entre poblaciones salvajes ó muy proximas al salvajismo ; tambien se mira à nuestro alrededor, á esos doctos europeos que se han de jado dominar por la avasalladora corriente del indifferentismo... Así que el misionero puede adquiriren estas reuniones un cúmulo de ensenanzas notabilissimo con que más facilmemte puede conocer el mundo pagano y ponerse en condiciones ventajosísimas de ejercer su ministerio sagrado con el mayor fruto deseable.

» Con la mano puesta en el pecho dígasenos si una empresa como esta no merece el apoyo material y moral de cuanto estén en condiciones de poder coadyuvar à su éxito ».

B. Alcalde.

The British Review, decemb. 1913, vol. IV, nº 3, p. 351.

« It would be an impertinence tho *Semaine* and a weariness to the readers of this paper were I to insist further on the obvious advantages of these gatherings. I will merely repeat that they are twofold. They are important to the practical man whose work may lie, or who must direct those work lies amongst men of an heredity, environnement, and mental temperament utterly alien to his own. They are of value, too, to the speculative student, the theorizer, the brooder over the origin, development, and meaning of religions. No problems of more far reaching import anywhere exist than these. In regard of none other has the frivolity of too many self-constituted guides made itself apparent. The rapid acceptance of second-hand statement, of fifth-rate evidence ; the hasty interpretation and re-interpretation ; the academic manipulation of fact ; the cult of famous names, and the consequent bullying of the non-expert ; the generalization and dogmatism, and the consequent perversion of the masses by the dregs of all this which settle into their cheaper literature ;

the dishearted scepticism of the ordinary man who is neither awed nor convinced — all this and more is held in salutary check by te first-hand and careful labours of men like the Louvain students. We have been grateful to careful students always even when their conclusions have not been ours : we should be grateful also to these men, even should they prove, in detail or in general theory, to be wrong. At least their *method* is an invaluable object lesson.

» Impressive was, too, the sheer spectacle of this particoloured gathering at Louvain, for each representative wore the habit of his order or school : the hospitality of the old Belgian University was lavish : the ardour displayed by lecturers and lectured appalling. « Give us time for a pipe between lectures, — said Germans, Poles and Austrians, — and then go on all day, if you like. » The French frankly confessed themselves unable to do with so little breathing-space. Visits to museums, lantern lectures, informal *causeries*, constant exhibition of te material objects alluded to, made a practical and often amusing relief. Over the whole was flung the protecting scarlet robe of Cardinal Mercier, of Malines. »

C. C. Martindale.

The Irish Theological Quarterly, octobre 1913, pp. 491.

» The « Semaine » has met these days (August 27-September 4. 1913) for the second time. Its meaning and great importance for the Catholic learned world were already dwelt upon, last year, on the occasion of its first sitting, by various Irish and English periodicals, and its success was hailed on all sides as a harbinger of future progress. Nothing succeeds like success. The second « Semaine » is another proof of the axiom. In spite of difficulties arising from some quarters, it has been attended still more than on the previous occasion, and nothing could show better how it meets urgent needs of Catholic religious science than the number of those who have taken part in it.

» ... The days are decidly gone when the educated Catholic had to go to the enemies of his faith for information on the non-Christian systems of religion, or when, as at the Congresses of Comparative Religions (Oxford, 1908, or Leyden, 1912, v. g), he witnessed — not without a tinge of sadness — how lamentably absent was the Catholic point of view from the deliberations of the learned Areopagus that sat in judgement on the religions of the world. He must have then longed in his heart for the time when a body of Catholic scholars would tackle the problem in their turn and test the conclusions arrived in this vital question, which goes to the root of religious science.

» He can be now quite at rest in this matter. Perhaps he may have had his doubts last year as to the future of this new branch of intellectual Catholic activities ; for the « Semaine » then was only after all a successfull first venture. But in at present it may beconsidered as an established institution. The second Congress has revealed, even more so than the first, the existence of an important Catholic school fully equipped and competent to deal with the Science of Religions ».

P. Dahmen, S.-J.

Études, 20 septembre 1913, p. 778.

» Ce qui était important, bien avant de sectionner les bonnes volontés, c'était de les grouper en un solide faisceau ; et, avant de donner une plus ample satisfaction aux préoccupations particulières, de les amorcer à la besogne commune dans un magnanime et vigoureux élan. Missionnaires et savants ont besoin les uns des autres sur le terrain de l'histoire des religions : et là plus qu'ailleurs, théologiens et savants doivent s'attacher à ne point perdre le contact ; les premiers pour ne point simplifier à l'excès, dans des vues abstraites, la réalité mobile et complexe ; les seconds, pour se mettre en garde contre le facile contentement d'aligner sans fin de la documentation, et surtout pour ne pas s'exposer à faire fausse route, en négligeant les vérités essentielles.

» ... La Semaine d'ethnologie religieuse, c'est l'union féconde de la science positive et de la théologie, c'est la collaboration de toutes les branches du savoir, c'est la fraternité du travail entre tous les pionniers du catholicisme, pour retrouver l'histoire de l'âme humaine dans ses rapports avec Dieu ; écarter de cette histoire les interprétations fausses, violentes ou prématurées ; et, en réalisant ce qui peut être réalisé de la science des religions, permettre à notre foi d'être à l'honneur parce que des faits assidûment cherchés, exactement contrôlés, loyalement interrogés, aucun n'élèvera la voix contre elle ; plusieurs, nous en avons l'assurance, viendront rendre témoignage en sa faveur ».

B. Emonet.

Pastor Bonus, XXVI, 4, Trier, 1 Januar. 1914, p. 215.

» ...Der frühere Bonner Professor der Philologie, Herman Usener, warnen musste : « Auch das geistige Leben hat seine Epidemien. Den geringsten Widerstand finden sie im Gebiet der Religionsgeschichte. Wie lang wird es wohl dauernd, das dieses Gebiet der Tummelplatz wüsten Halb und Nichtwissend bleibt ? Das es das schwerste und wichtigste der Geschichte ist, sollte doch

vielmehr zu nachdrücklicherer Forderung von Wissen und Schulung führen, als jedem unberufenen ein Recht auf Gehör geben' »... In vielen Fällen liegt den religionsgeschichtlichen Studien eine philosophische Anschauung zu Grunde, die durchaus evolutionistischen Charakter trägt.

» Man kann darum Useners's Forderung nach gründlichen Wissen und Schulung nur wiederholen, und da wir, Katholiken auf dem Gebiete religionsgeschichtlicher Forschung nicht zurückbleiben dürfen, so muss man jede initiative, die katholischen Kreisen wissentschaftliche Einführung in diese Partie menschlicher Erkenntniss vermitteln will mit freuden begrüssen. u s.w.

» ..Braucht das Ziel dieser Arbeiten nicht direkt apologetisch zu sein, so sind diese Studien, eben weil sie durch Genauigkeit der Tatsachenbeobachtung der Wahrheit dienen, eben dadurch auch in höchstem Sinne apologetisch wertvoll. »

Dr. F. ANDRES (Breslau).

The Catholic World (New-York) march 1914, p. 790.

» The Rev. T. J. Hardy, in a brilliant book, written from the Anglican standpoint upon *the religious Instinct*, has lately said : « it is extraordinary to find a great missionary body like the church of England apparently so indifferent to the assistance of science in the understanding of other religions ». In 1892, Max Müller made an urgent appel for te study of comparative religion in missionary colleges, and Tylor anticipates a time « when it will be thougt as unreasonable for a scientificic student of theology not to have a competent acquaintance with the principles of the religions of the lower races, as for a physiologist to look with contempt on evidence derived from the lower forms of life.

» Of course nothing is further from my intention than to make prof. Tylor's sentiments my own, *tel quels*, for a catholic would probably differ from that great man in his view of what was required in a student of theology, and even of what theology is or should be.

» There is one element, however, in Tylor's ideal, with which we are unreservedly in sympathy, and that is that it is utterly impossible for anyone whose perceptions are at all refined, to look with contempt upon the so-called « lower forms » of anything...

» ...A certain predominance was assured to the missionary aspect of the « Week » which by now was definitely outlined by the adoption of the name Semaine d'Ethnolgie Religieuse, sanctioned (I believe) if not actually suggested by very high authority indeed. Anyhow, Rome now cordially welcomed the new enterprise ; H. E. Card. Mercier flung over it the sweep of s scarlet

robe; Mgr. Ladeuze offered a hospitality in keeping with his title. Later on the « Week » hopes to be migratory and to settle in other towns of German or French speech; why not, we dare to ask, Oxford some day, Liverpool or London.....»

C. C. M.

Fede e Civilta, Settembre 1913, pp. 165-169 : La settimana etnologica di Lovanio.

» Recente di data, ma solidamente affermatasi in brevissimo tempo la *Settimana etnologica religiosa* anche in questo anno è stata felicemente tenuta Dal 27 augusto al 4 settembre la città di Lovanio accolse una eletta shiera di studiosi, di professori, de missionnarii e di religiosi di varie societa e ordini. Niente di più curioso delle moltiplice varietà di lingua e di abito : vi erano francesi, tedeschi, belgi, ollandesi, inglesi, austriaci polacchi. L'Italia era rappresentata dal Rettore e dall' allievo Missionario A Popoli delle Missioni Estere di Parma, nonchè dal P. V. Furci S. I. venuto da Hastings (Inghilterra).

Lo scopo che la *Settimana* si propone è sommamente nobile e degno del più incondizionato encomio. Essa, pur restando di spirito francamente cattolica, vuole dare all'Etnologia un nuovo indirizzo che risponda più e meglio ai postulati dei metodi critici moderni, approfittando largamente del materiale che possono raccogliere i missionari nelle missioni presso i non civilizzati.

» ...Un dappello di giovani missionarii ha appreso come deve raccogliere, ordinare, studiare, presentare il materiale etnologico che avra occasione di avere tra le mani ; una più forte corente di simpatia per la *Settimana* si è formata in tutta Europa e la speranza è concepita da tutti che noi cattolici faremo degli importanti progressi in questa nuova scienza per l'interesse che noi vi abbiamo, perche la nostra istruzione favorisce questi studi, perchè li studiosi li abbiamo, perchè i nostri missionari sparsi in ogni angolo delle terra possono fornire un materiale scientifico abbondante, sicuro e controllato. Così sia per il trionfo della nostra S. Religione e per l'onore dei nostri studiosi cattolici ?

Revista del clero Espanol, marzo de 1914, p. 235

» .. Es verdad, desde luego, que no podemos analizar con algùn detalle cada una de laslecciones recibidas, pero es seguroque la colecciòn de todos estos trabajos, de precio inestimabile, harà honor a la ciencia catolica, porque disipara muchisimas prevenciones, cuyoreco ha llegado hasta aqui; ! como si no se pudiera llegar hasta las mismas madrigueras del recionalismo para ahorarle en su misma cuna ! Precisamente porque la ciencia de las religiones

es anticristiana es por lo que se precisa desandar el camino y volver a emprender la marcha con pie firme y seguro : que si esta obra de salubrificacion cientifico-religiosa tiene la suerte de prosperar, todos tendremos que felicitarnos por haber encontrado aqui esa ortodoxia de espíritu y de celo que in tiempó mas ó menos próximo la han de llevar á feliz término.

» ... Realmente nada hay en esto que se parezca a un « Congreso de Religiones », et que cada uno va decidio á hacer algunas concesiones á los otros cultos, col el fin de obtener para el propio, si no un reconocimiento oficial, por lo menos una mutua tolerancia. Nada de esa historia de las religiones que se miran desde lejos, alla en la penumbra de estudios superficiales. No hay aqui mas que trabajadores catolicos que buscan la verdad allí donde creen vislumbrar un rayo de luz, porque en las tenieblas todos los cultos son iguales y lo que se pretende no es otra cosaque hacer destacarlas diferencias irreductibles entre religión y religión, por medio del metodo aplicado... ».

Stimmen Aus Maria-Laach, t. 14 (1913), p. 266-269,

» Es war ein wahrhaft Katholisches Unternehmen, das um die Wende von August und September in Löven zum zweitenmal vor die Oeffentlichkeit trat, katholisch wegen der Manigfaltigkeit der Teilnehmer und nicht minder wegen seiner letzten Ziele.

» Was selbst einem oberflächlichen Beobachter zuvörderst auffallen muss, ist die grosse Verschiedenheit von Bestrebungen und Persönlichkeiten, welche die Woche zusammenzuführen verstanden hat. Bunt gemischt sitzen auf denselben Bänken mit reger Aufmerksamkeit, die Augen auf den Vortragenden gerichtet oder über ein Notizheft gebeugt, Teilnehmer jeden Alters, jeder Nation, jeder Tracht. Selbst von Russland Polen her ist man gekommen. Die meisten sind Priester und gehören dem Ordensstande an. Aber auch Laien sind da, Professoren und Studierende von den Universitäten verschiedener Länder, Prälaten, Kanoniker, Vorstände und Professoren von Seminarien. Von Missionsorden gibt es sehr wenige, die nicht vertreten wären ; die meisten haben zwei, fünf ihrer Mitglieder oder mehr geschickt. Bei der zweiten Sitzung 1913 zählte man vier oder fünf Missionsgesellschaften, die zu den achtzehn der ersten Sitzung 1912 neu hinzugekommen waren ; andere hatten ihr Erscheinen für die Zukunft in Aussicht gestellt, nicht ohne schon jetzt durch grossherzige Gaben sich zu beteiligen.

» Das Studium der Religionen ist ohnehin schon zu ausgedehnt, als dass man der Arbeitsteilung entraten könnte. Die Männer sind wohl selten, die einen einzigen religiösen Brauch bei einem einzigen Volk zugleich ethnologische historisch, psychologisch zu ergründen vermöchten. Wie mag es dann

erst gehen mit einer ganzen Religion und ihren Verästelungen bei mehreren Völkern ? Und doch wäre es bedauerlich und verhängnisvoll, wenn der Ethnologe nur eben die Auskünfte der Ethnologie kennte, wenn der Pschologe den völkischen Verhältnissen keine Rechnung trüge, wenn der Historiker das Licht verschmähte, das aus Völker- und Seelenlehre auf seine Urkunden fällt. Auf der Woche gewinnen alle diese Betrachtungsweisen Fühlung miteinander, erhellen und erklären sich gegenseitig. Eine solche geistige Erfahrung ist heilsam fur alle. Die Ethnologen Historiker Psychologen Soziologen, die sie einmal gemacht haben, hören auf, den Methoden zu misstrauen die nicht gerade die ihres eignen Faches sind. Die Versuchung zu theoretischer oder praktischer Abschliessung nimmt ab, die schlimme Gefahr ungesunder Spezialisierung verschwindet. So wird die Woche der Boden, wo Geister, die sich zu verstehen und wechselseitig zu helfen berufen sind erbreulich einander finden ».

F. B.

Zeitschrift für Katholische Theologie, Innsbrück, 1914, p. 383.

» Die so reich und mannigfaltig ausgefüllte Woche stellte alle Teilnehmer zufrieden. Man konnte äusserst viel Nutzen und Belehrung daraus ziehen. Ein ausführlicher Bericht erscheint im April.

Eine grosse Erleichterung brachte die Einrichtung, dass vor jedem Vortrag gedruckte Dispositionen mit kurzer Inhaltsangabe verteilt wurden.

Zum Schluss könnte man noch die schönen Worte des P. de Grandmaison anführen. Diese Woche vereinigte, meinte er mit Recht, den glühenden Seeleneifer frommer Missionäre mit dem auf der Grundlage des wahren Glaubens gestützten tiefem Wissen katholischer Gelehrter zu einem herrlichen Ganzen. Und (könnte man hinzufügen), wenn etwas zu bedauern wäre, so höchstens das, dass jene Vereinigung des Eifers mit der Gelehrsamkeit nicht schon lange vorher stattgefunden hat...

» Die Zukunft wird erst zeigen, wie viel Gutes aus dieser Einrichtung für die Kirche und ihre Missionen fliessen wird ».

Marius Skibniewski, S.-J.

Anthropos, T. VIII, fasc. 6 nov.-déc. 1913, p. 1141.

» ... La collaboration des missionnaires fut particulièrement heureuse cette année : les documents et les observations qu'ils apportent, sont toujours de première main, et, pour cela, leurs conférences ne pouvaient manquer d'un cachet d'originalité attrayante. Comme l'année précedente, la « Semaine » fut une semaine de travail. Les auditeurs, dont le nombre augmenta de jour en

jour, furent d'une assiduité digne de tout éloge, et plus grand fut encore le mérite des conférenciers, qui surent les intéresser pendant huit jours.

» On voit que la « Semaine » a déjà fait un travail important, et ce début permet d'espérer qu'elle contribuera très efficacement au développement et au progrès de la science des religions. En donnant aux savants l'occasion de se rencontrer et d'entrer en relations, elle favorise leur travail et d'autre part les missionnaires qu'elle initie aux conditions scientifiques de l'étude des religions seront des agents de documentation et d'enquête éminemment précieux. C'est à leur intention surtout qu'avait été ménagée une visite au musée ethnologique de Tervueren près Bruxelles sous la conduite des PP. Schmidt et Hestermann. On leur donna à cette occasion des indications précises sur la manière de chercher et de décrire les objets qui peuvent être utiles à la connaissance des peuples primitifs. Seules les descriptions précises et complètes peuvent avoir quelque valeur. »

G. Hoppers, S. V. D.

Le Correspondant, 10 octobre 1913, pp. 178 sqq.

» L'an dernier, le *Correspondant* indiquait la signification et l'importauce de ce dernier-né des Congrès catholiques, et il applaudissait à ses brillants débuts. L'expérience de cette année n'a pas été moins heureuse. Les organisateurs, tout en gardant à la « Semaine » son caractère général, ont su y ajouter quelques améliorations de détail, parfois matérielles, mais qui ne sont pas sans importance pour assurer le succès d'une réunion de ce genre. D'ailleurs, tout n'est pas encore définitif, et la troisième session verra sans doute d'autres perfectionnements.

» ...Les travaux de la « Semaine » répondent aux préoccupations actuelles et au mouvement de la pensée religieuse. Leur distribution témoigne d'un plan sagement mûri. Ce n'est pas une mince mérite...

» Les journaux catholiques des principales contrées de l'Europe ont suffisamment souligné le succès de la « Semaine » : il n'est donc plus nécessaire de le faire ici. Ils ont signalé la faveur croissante que l'œuvre rencontre dans les milieux savants catholiques : à l'Université de Louvain, qui a bien voulu lui donner une fois encore l'hospitalité, chez le Cardinal Mercier, auprès des Bollandistes, dans les grands ordres religieux et bien des congrégations et sociétés, et auprès du clergé séculier. Les éléments cosmopolites qui constituaient l'auditoire : professeurs de Varsovie, de Vienne, de Londres, écrivains, missionnaires, savants de tous les coins de l'Europe, sont une preuve péremptoire que l'œuvre répond efficacement à un besoin impérieux de la science catholique. »

Pierre Dahmen.

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

Abdallah b. Jansch, 433.
Abd-al-Malik. 426,
Abd-al-Qulal, 401.
Ablutions, 416.
Abs, 413, 432, 439.
Abu Bakr, 424, 425, 465.
Abu Lahab, 403.
Abu-l-Qasim, v. Mahomet.
Abu Sufyan, 403.
Abu Talib, oncle de Mahomet, 424, 427.
Abu Talib al-Makki, 442, 457.
Abyssinie, 400, 426, 512.
Achmed de Qadian (Mirza Ghulam) et sa secte, 506, sqq.
Achmed Khan (Sained) et sa secte, 506,
Adamawa, 512.
Adi-ben-Zaid, 406.
Al-AcSha, 414.
Adoration, 191, 194.
Afghanistan, 480
Afrique, 50, 61, 63, 64, 81 sq., 139, 142, 154 sq., 167 sq., 192, 271 sq.
Afrique (Islam en) 511 sq.
Historique de l'expansion musulmane, 511; caractère de l'Islâm nègre, 514; caractère des musulmans de toute race en Afrique, 518; comment l'Islâm se propage en Afrique, 519; l'Islâm n'est pas un progrès pour les races nègres, 526.
Akbar, 483, 490, 498.
Al Arkam, 425-426.
Al-Asha, 414.
Al-Beruni, 481, 490,
Al-Farmadi, 450.
Ali, 424, 427, 465.
Aligarh, 505.
All Father, 137, 190, v. Etre suprême.
All India Moslem League, 494.
Allah, 404, 425.
Allat, 404.
Almoravides, 511.
Altjika, 137, 346, 356, 360.
Al-Uzya, 426.
Al-Uzza, 404.
Ambarvalia, 385.
Ambroise (St), 104, 391.
Amburbium, 385.
Amérique du Sud, 50, 65, 63, 64, 141.
— du Nord, 50, 62, 131.
Ames, esprits, 54, 119 sq., 136, 141, 154, 158 sq., 163, 168 sq., 172, 226 sq., 237, 241 sq., 255 sq., 268, 272 sq., 277, 278.
Aman-Ra, 366.
Amour de Dieu, dans la mystique de Gazzali, 445.
Amr-b. Rulthum, 409, 413.
Ancêtres (culte des), 53 sq., 69, 70 sq., 72, 78, 124, 141, 142, 154, 159, 162, 169, 241, 296, 311, 340, 342, 350.
Andromorque, 390.
Animisme, 119 sq., 147.
Ankermann, 38, 61.
An-Nabigah, 414.
Annam, 463.
Annus (novus), 381.
Ansav, 431.
Antbropologique (Ecole et méthode), 35 sq., 42 sq., 52, 57, 112, 120 sq., 124, 153, 162.

Anthropos, 46 sq., 60. 76.
Août (fête du 1er), 383.
Apologétique (Utilité), 3, 24-26, 93.
Apopis, 367.
Aqaba, 428.
Arabes, 262, 263, 264, 271 sq.
Arabie, avant Mahomet, 397 sq.
Caractère, 409-410 ; christianisme, 412 sq., 421, 432 ; judaïsme, 412, 421, 432 ; paganisme, 403 sq., 421.
Arabu, 398.
Aranda (Arunta), 57, 61, 140 sq., 299, 335, 343, 346, 356.
Aratov (diocre), 384.
Areskion, 363.
Argonautes, 2. 6.
Aristide, 96.
Arkiv, 401.
Arnobe, 100, 101, 102.
Arunta v. Aranda.
Ascèse, 219, 283.
— musulmane, 441.
Asharites, 459.
Asie, 62, 63, 68, 131, 157, 158, 161, 192, 231 sq., 247 sq . 261 sq.
Asin Palacios (Dr), 441 sq.
As-Safa, 425.
Astarté, 368.
Astrale (mythologie) v. Mythologie.
Athanase (St), 101.
Athényon, 96.
Au-delà (croyances sur l'), 119 sq., 137, 160, 233 sq., 272 sq., 321, 326, 327, 341, 345.
Auditeurs en 1913, 11-12.
Auguste, 384.
Augustin (St), 104-204
Aurangzele, 483.
Aus, 428.
Australie, 51, 55, 56, 57, 58 sqq., 65, 68, 72, 74, 77, 123 sq., 131, 139 sq., 141, 149, 153, 157, 160 sq., 162, 164, 190, 300, 309.
— du Sud-Est, 301, 306, 311, 335 sq.
Austronésie, 311.
Azb, 400.

B

Babev, 265.
Babav, 481, 483.
Babylone, 299.
Badr, 430, 433.
Bagandas, 139.
Bagdad, 528.
Baguirmi, 511.
Baha-ud-Din, (Shaikh), 500.
Bahira, 423.
Bahlu, 3(2.
Bahra, 398.
Bahya (Bechaï), 459.
Baiamé, 136, 140, 164, 346, 355, 359, 360.
Baillabburrah, 346.
Bakr, 199.
Balfour, 263.
Baluch, 500.
Bamanas v. Bambaras.
Bambaras, 524.
Banks (Ile de), 349.
Bantaûs, 84, 154, 158, 162, 164 sq , 278.
Banu Abd-al-Qais, 400.
Banu-l-Harith, 412.
Banu-Nadhir, 434.
Banu-Najjar, 422, 428.
Banu-Qainuga, 434.
Banu-Quraiza, 434.
Banu-Saad, 423.
Banu-Shaiban, 400, 467.
Banu-Zuhra,, 403, 422.
Baptême, 878.
Basile (St), 104.
Bastiav, 35, 37, 41, 56, 57, 124, 147, 292, 301, 305, 306.
Beagle Ban, 336.
Bédouins, 410-411.
Belar (constellation), 331.
Benarès, 492.
Birgale, 478.
Bubiru, 511.
Bermberghe, 349.
Bis, 371.
Beugnot, 392.
Binchgnoobo, 346.
Bistam, 417.

Bistani (Al-), 450.
Blatter (Ethel.), 261 sq., 499 sq.
Boas Fr., 38.
Bochimans, 162.
Boeckler, 291.
Boergoen, 352.
Bokhari, 517.
Boni, 163.
Boniface IV, 386.
Bornou, 511, 512.
Bouddhisme, 147, 237 sq., 247 sq.
Bouganda, 514.
Bouvier (Fr.), 23-26, 129 sq., 155, 156.
Brambambult, 349.
Bréal, 290.
Bros (A.), 119 sq.
Bucath, 428.
Bunjil, 137, 161, 152, 155, 361, 362.
But et esprit de la « Semaine », 1, 3, 4, 24 sq.
Byzantin (empire), 398.

C

Cabaton, 465.
Cabrol (Dom) O. S. B., 375 sq.
Caetani (Prince), 410, 411, 422, 426, 430, 431, 438.
Cafres, 139.
Cagin, (Dom), 378.
Caird Edw., 203.
Calendes, 381 sq.
Calendrier, 315 sq., 324, 327.
Cambodge, 463.
Cameroun, 512.
Capart, 366.
Cara cognatis, 384.
Castes (système des), 503.
Chambas, 520.
Champa, 463.
Chams, 463 sqq.
Leur habitation, ib. ; histoire religieuse, ib. ; leur koran, 466 ; prêtres, 466 ; mosquées, 467 ; ramadam, 468 ; circoncision, 469 : Karoh, ib. ; mariage, 470 ; inhumation, 470 ; cérémonies profanes, 471 ; la bible Bani, 471 ; les Chams du Cambadge, 472.
Chauves-souris (dans les mythes), 350 362.
Chéruman, 490.
Chihada musulmane, 520, 524.
Chirunga, 142.
Ciel, 367.
Cipayes, 484.
Circoncision, 10, 102, 261, 269, 469, 520, 522.
— (fête de la), 382.
Clan, 401-408.
Clément d'Alexandrie, 101, 102.
Cochinchine, 463.
Collectes, 389.
Comité international, 5 sq.
Commadan, 100.
Comparatistes, 375.
Comparative (méthode), 112, 191, v. Elementergedanke.
Confréries religieuses de l'Islam, 460.
Constantin, 311.
Coquilles (Emblêmes de la naissance), 321.
Cordoue, 528.
Corneille et Faucon (dans les mythes) v. Faucon.
Cosmogénie, 169.
Crânes (culte des), 54, 69.
Création (mythes de), 311, 369, 361.
Creuzer Fr., 107.
Croix du Sud (constellation), 293.
Culte social, v. social.
Cutten, G. B., 203.
Cumont (F.), 315.
Culte païen, 371-381.
Cycles culturels,
en général, 306, 338, 348 ; dit du boumerang, 340 ; matriarcal, 295, 338, 348, 360 ; primitif, 339 ; totémiste-patriarcal, 343, 346, 349, d'origine complexe, 348.
Cygne (dans les mythes lunaires), 352.
Cyprien (St), 100.
Cyrille d'Alexandrie (St), 101, 102, 103.

D

Dahmen, 411 sq.
Dahamen, 512.
Daramulun, 140, 301, 342, 347, 356.
Darfour, 512.
Damnas (général), 519.
Darling river, 352, 362.
De Clercq, 81 sq.
De Goeje, 437.
De Grandmaison, 48, 189 sqq., 530.
Delehaye, S. J., 191, 375.
Delhi, 480, 492.
Delitzsch, 291.
Demeter, 317.
Démons, 96 sq., 187, 255, 256, 272, 278, v. âmes, esprits.
Démon socratique, 436.
de Munnynck, O. P., 201 sq.
de Rassi, 388.
Derviches, 515.
Dhikr (adh-), 450-451.
Dhubyan, 413.
Dhu-l-Hijja, 405.
Dhu-Nuwas, 401.
Dieri, 356.
Dieu v. Etre suprême, religion.
Diodore de Tarse, 103.
Diognète (Epitre à), 96.
Distribution et programme de la « Semaine », 1, 28 29.
Divarah, 225 sq.
Dragon, 298.
Drame mythologique, 339.
Dravidiennes (populations), 62 sq., 479.
Durand (Eugène), 403 sq.
Duchesne (Mgr), 388, 389.
Durga duja, 502.
Durkheim, 44, 57, 120, 122 sqq., 125, 127, 132, 136 sq., 146 sq.

E

Edesse, 388.
Edfou, 367.
Egypte, 97, 110, 192, 366.
Ehrenreich, 41, 291, 292, 296, 302, 307.
Elementargedanke (théorie), 36, 42, 56, 57, 124.
Elphinstone, 266, 487.
Emou (mythicus), 346, 349.
Emprunts, 379-380.
Endogamie v. Mariage aux Indes, 504.
Ephrem (St), 388.
Epithètes divinités, 370.
Esayôu, 142.
Esprits v. âmes.
Esséniens, 458.
Esser, M. S. C., 225.
Ethiopie, 401
Ethnologie, définition, 35 ; histoire, 33 38.
Ethnologique (école, méthode, historique), 292, v. Kulturhistorische Methode.
Etienne bar-Sadaili, 458.
Etre suprême, chez les non-civilisés, 54, 124, 137, 139, 142, 154, 160 sq, 169, 190, 290, 312, 320, 346, 347, 349, 351, 355, 357.
Euahlayi, 302.
Euchites, 451.
Eudoxie (Prinunc), 283.
Eucken, 203.
Eusèbe de Césarée, 102.
Evolutionisme, 37, 52, 57, 108, 112, 133, 136, 138, 139, 140, 147, 153 sq., 162.
Examen de conscience (de la mystique d'al-Gazzali), 447.
Exogamie v. Mariage.
Extase (myst. d'al-Ghazzali), 450.

F

Fadok, 434.
Famille (centre religieuse et moral), 170.
Fân, 142, 174, 180.
Fâtimites du Maroc, 511.
Faucon Corneille, animaux mythiq., 334, 335.
Fawcett, 265.
Fêtes, 318, 375.
Fellows (Charles), 496.
Ferguson, 265.
Fétcheurs, 167 sq.
Fétichistes, 516.

Firmicus Maternus, 100, 101.
Foy, 338.
Fouta-Djallon, 512.
Frazer; 35, 129 sq., 191, 375, 486.
Frobenius, 37, 291, 294.
Funéraires (rites), 310. 119 sq., 233 sq., 241, 256 sq., 273 sq.
Furgan. salut.
Future (vie), v. Au-delà.

G

Gaidoz, 191.
Gao, 511.
Gélase. 390.
Générstion (Dieu de la), 325.
Gange (delta du), 482, 489, 491.
Gazzali (Al-). 441 sq.
Son ascétique, 441 ; sa mystique, 442-458 : ses sources, 458 ; son influence, 459.
Génies tellaciques. 237, 256.
Genghis Khan, 482.
Ghagiyah, 407.
Ghana. 511.
Ghanawides. 398, 412, 414.
Ghasnévides, 480.
Giacobetti (Miss. Afr.), 279.
Gibbon, 377.
Gillen, 335, 336.
Goldziher, 410, 411, 437, 491, 495.
Goethe, 203.
Goblet d'Alviella, 202.
Golden Bough v. Frazer.
Graebner, 38, 61, 62, 74, 76, 79, 123, 124, 292, 306, 338, 344.
Grapow, 369.
Grands lacs africains, 563.
Grasserie (R. de la), 196.
Grégoire III, 387.
Grégoire de Nazianze (St), 104.
Gregoire de Nysse (St), 104.
Grimme, 436, 107.
Gubernatis, 290.
Gundisalvi (Dominique), 460.

H

Haberlandt. 16.
Haddan, 38.
Hackbau, 68.
Hahn. F., 295.
Halisna, 423.
Hanif, 403. 415, 419.
Hamza, 427.
Haoussa, 512 sq., 519 sq., 525.
Harran, 415.
Hastland, S., 35. 160 sq.
Hartmann, 401, 410, 418.
Hassan l. Thabit, 422.
Hassan et Hussain (mémoire de leur martyre aux Indes), 502.
Hatim, 409.
Hathor. 412.
Hégire ou Hijra, 426.
Heliopolis, 366.
Hénothéisme, 192.
Herbart, 203.
Hermopolis, 369.
Hérodote 315, 317.
Héros solaire, lunaire, 54, 179, 290, 309, 339, 342, 344. 347, 352.
Hestermann, S. V. D., 53, 62, 67 sq.
Hésychiastes, 451.
Hidr, 456
Hijra v. Hégire.
Hijaz, 402, 406.
Hindi, 496
Hindous en Afrique, 515.
Hippolyte (St), 99.
Hira (mont), 399, 412, 424.
Historique (école et méthode), 106 sq.
Hobal, 404.
Hobhouse, 159.
Hoffman (Fr.), 308.
Horus, 366, 368, 369.
Hose et Mac Dougall, 158, 161.
Hospitalité, 408-409.
Howitt, 130, 336.
Huber, 464.
Hubert et Mauss, 141.
Hudhael, 404.
Hudaibigga. 435.
Hunain, 435.
Hunter (W. W.), 489, 493.
Husing, 291, 294.

I

Ibad, 400.
Ibn-Arabi, 448, 436.
Ibn Ishay, 430.
Ihram, 405.
Ihya (œuvre d'Al-Gazzali), 441.
Immutalité, v. Au-delà.
Imru-l-Qais, 413.
Inde, 62 sq., 68, 131, 192, 261 sq.
Indes (Islam aux), 447 sq.
I. Son importance numérique, 447 ; conquête musulmane aux Indes, 479 ; influence de l'Islam sur la vie politique, sociale, économique et religieuse des Hindous, 485
II. Influence du polythétsme sur l'Islam aux Indes, 500 ; — du systême des castés, 503 : du rationalisme de Achmet Khan, 504 ; du pseudo menianisme de Achmet de Qadian, 506.
Indestructibles, 366.
Individuel (élément) dans la religion, la morale, etc., 44-49, 91 sq., 125 sq., 148 sq , 165.
Indo-Chine (Islam dans l'), 463 sq.
Indra, 464.
Initiation, 53, 70 2q., 162, 176 sq., 182 sq., 187, 233, 309, 310, 339, 342, 345.
Inspiration (d'après Gazzali), 457.
Intichiuma (cérémonie), 140 sq.
Irénée (St), 99.
Isis, 317, 368, 369.
Islâm, 395 sq.
Sa phréhistoire, 397 sq. ; son fondateur Mahomet, 421 sq. ; son théologien mystique al-Gazzali, et son mysticisme, 441 sq. et 217-218 ; son état dans l'Indo-Chine, 463 sq. ; son influence extérieure dans les Indes, 477 sq. ; sa vie extérieure aux Indes, 499 sq. et 261 sq., ; son expansion, ses caractéristiques, sa pénétration, ses institutions en Afrique, 272 sq., 395 sq.
Inyad, 400.

J

Jabya, 398.
Jansen (H.), 483.
Janvier (premier), 381.
Java (Arabes de), 465,
Jean Chrysostome (St), 103.
Jean Climaque (St), 448.
Jehuda Halevi, 459.
Jensen, 292.
Jeremias, 291.
Jérôme (St), 104, 105.
Jevans, 131, 157.
Jinn, 437.
Judaïsme et Islam, 412, v. Arabie.
Jumna, 501.
Juncker, 370.
Junad, 154, 158, 161, 162, 308.
Justin (St), 96, 97, 98, 100, 101, 102.

K

Kacba, 406, 416, 429, 432, 439.
Kabir, 495.
Kachina, 520.
Kahin, 404.
Kamilaraï, 346.
Kaneni, 511.
Karwin, 352.
Kashmire, 418.
Khadija, 403, 423, 424.
Khagraj, 428.
Khaibar, 434, 479.
Kibuka, 139.
Kippor, 431, 432.
Kita (Marabouts de), 525.
Koran, 421 sq., 425, 439, 452, 455, 456 (chez les Chams), 517-518.
Kreichgauer, 316 sq.
Kronos, 324, 359.
Kahn, 290.
Kalin, 311, 341.
Kalinisme, 489.
Kulturhistorische Methode, 37, 38,

42-44, 45, 49, 51, 52, 55, 57 sq., 65, 67, 112, 124, 139.
Kulturkreise, 38, 49 sq., 67 sq., 112, 124.
Kurnai, 60, 333, 349, 358. 362.
Kutub-Sahib (ou Kutub-ud-Din), 501.

L

Labbarka, 403.
Labid, 414.
Lachaudes, 398.
Lafitau, 363.
Lagrange, 363.
Lahm, 400.
Lang (Andrew), 35, 137, 190, 192, 342.
La Mecque, v. Mecque.
Lammens (H.), 422, 424, 435.
Lemonnyer, 133 sq.
Lémures, 381.
Leouhardi, 335.
Lerne (hydre de), 302.
Le Roy (Mgr), 125, 163.
Leuba, 203.
Lévy-Bruhl, 108.
Liber Pontificalis, 387.
Litanie, 385.
Liturgie, 375.
Linguistique, 36, 65, 82.
Logan, 489.
Lohauni (Shah), 501.
Lorin, H., 323.
Loritja, 335, 343, 346, 347, 356.
Lubbais, 491.
Lubbock, 35.
Lune, 294, 323, 349, v. mythe.
Lupercales, 290.
Lyalll (Sir Charles), 413, 417.

M

Macaire Magnès, 103.
Macdonald, 438.
Mac Lennan, 129.
Magie, 54, 134, 136, 141, 156, 157, 172 sq., 190, 232, 268, 368.
Magique (fuite), 310.
Mahdi, 522.
Mahdisme aux Indes, v. Achmet de Qadian.
Mahmout le Ghasnévide, 480 sq.
Mahomet, 421 sq.
Sources de sa vie, 422 ; généalogie et naissance, enfance, 423 ; mariage avec Khadija, 423 ; expéditions commerciales, voyages en Syrie, 423 ; visions et mission, débuts de prédication, 424 ; première forme d'enseignement, 425 ; opposition des Quraist, 425 ; 1re hégire abyssins, 426 ; compromis avec les Quraist, 426 ; retour à l'intransigeance, 427 ; conditions favorables pour l'Islâm à Médine, 427-8 ; doctrine de Mahom durant la période Mecqoise, 428-9 ; Mah. à Médine homme politique, organisateur, guerrier, 430 sq. ; influence du judaïsme et du christianisme, 432 ; mesures offensives contre les Juifs, 434 ; guerres, 435 ; caractère, 436 ; fut-il socialiste ? 436-7 ; crut-il à sa mission ? 437-9 ; sacrifie tout au succès, 440.
Mahrattes, 484.
Maimonides, 459.
Maissour, 479.
Maiutu, 347.
Malais, 466, 472.
Malikite (site musulman), 517.
Mami-Ngorak, 361.
Mana, 122, 148.
Manat, 404, 426.
Mandéens, 415.
Marabouts, 273, 275, 517.
Marc (St), 385.
Marbourg, 292.
Marchal (H.), 271 sq., 511 sq.
Maréchal, 215 sq
Margoliouth, 417, 437.
Mariage (classes de), 50, 52, 54, 57, 64, 229 sq., 255, 267 sq., 355.
Marillien, 130.
Marshall (Iles), 34, 203, 311.
Marwa, 405.
Matarid.tes, 459.
Matriarcal (régime), 470, 348.
— (cycle), 49 sq., 67 sq.

Matrimoniales (classes), v. Mariage.
Maya, 292, 294.
Mecque (La), 402, 407, 424 sq.
Mecklenbourg (Nouveau), 354.
Médiateur, 346.
Médine, 402, 427 sq.
Méditation dans la mystique d'al-Gazzali, 448.
Meerut, 481.
Mélanésie, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 148, 225 sq.
Mépris de l'infidèle chez le musulman, 516.
Messianisme musulman aux Indes, v. Achmet de Gadian.
Méthodologie, 33 sq., 49 sq., 81 sq., 106 sq., 189 sq., 208 sq.
Metternich (stèle), 369.
Mexicains, 290, 293, 315 sq.
Meyer (Ed.), 316.
Michelet, 149.
Migrations (théorie des), 37.
Mina, 405.
Minutius Félix, 100.
Missionnaires :
Utilité de la Semaine pour les —, 3, 23-25, 81 ; activité scientifiques des —, 34, 47 sq., 62 sq., 81 sq., 87, 93, 115, 165, 166, 195 sq., 199, 308, 328 ; services demandés aux —, 304, 336-6 ; — protestants, 336.
Mois sacrés, 405.
Mohammed v. Mahomet.
Mommsen, 389.
Monbaso, 515.
Mongoles (populations), 479, 485.
Mongols (princes), 482.
Monophysisme, 398, 400, 402, 412.
Moplahs, 488, 491.
Mogaddem, 280, 283, 284.
Morale, 148, 153 sq., 168 sq., 193, 283.
Morin (Dom), 390.
Morlen (Lord), 493.
Morrisson, 83 sq.
Mort, 295-96.
Moses, 206.
Mossis, 525, 527.
Mozambique, 513.
Mualimu, 515, 520, 521.
Muallaga, 409.
Muhaji, 431.
Muharum (fête musulmane aux Indes) 502.
Müller (Max), 35, 140, 192, 290.
Müller (Otfried), 107, 111, 113.
Mungan-Ngaua, 137, 340, 358, 362.
Musique religieuse, ses effets dans le mystique d'al-Gazzali, 452.
Mazdalifa, 405.
Mvamâyôn, 142.
Mysticisme, 215 sq., 282 sq.
— musulman, 441 sq.
Mythes, 54, 102, 110, 111, 139, 150, 159, 160, 190, v. Mythologie.
Mythologie (Introduction à l'étude de la), 287.
Raison de l'étudier, 289 ; sa définition, 290 ; étude de la — astrale, 293 ; — lunaire, 294 ; — solaire, 291 ; — stellaire, 298 ; règles pour classer et interpréter les mythes, 301 ; interpretation des mythes par l'histoire culturelle, la linguistique, la psychologie, 307 ; son rapport à la religion, 311.
Mythologies particulières :
de l'ancien Mexique, 315 ; des tribus australiennes, 335 sq. ; des anciens Egyptiens, 365 sq.

N

Nabis, 429.
Nagual, 186.
Naissance virginale, 346.
Nakhla, 433.
Nanak, 495.
Narrinyeris, 309, 343, 345, 349, 360.
Natalis invicti, 389.
Nègres musulmanisés, 515.
Negrilles, 125, 158, 163.
Nejd, 400, 402.
Nejran, 401, 402, 412.
Nepelle-Pungnare, 344.
Nestoriens en Arabie, 400, 412.

Newmann, 484, 487.
Nias (île) 311, 361.
Niger, 512.
Nigeria anglaise, 517.
Nil, 370.
Noël, 388.
Nöldeke. 404. 427.
Notonowitsch (Nicolas), 306.
Nouchirvan (livre de), 472.
Nouvelle-Nursie, 336.
Nubie, 370.
Numan, 111, 399.
Nuralie, 362.
Nurrandere. 345.
Nyadis, 489.
Nyanza, 514.
Nyassaland, 514.
Nzamé, 142, 169.

O

Observations religieuses, 189 sq.
Océanie, 50, 51, 61, 64, 70, 139.
Omar, 426.
Omar (Cheikh), 519.
Omdurman (mahdistes d.), 519.
Origine, 101, 102.
Orion, 293, 299.
Osiris, 316, 317, 368.
Osman dam Fadio, 512.
Ouganda, 525, 526, 527.
Ouranos, 324.
Ourse (constellation), 293.

P

Paganisme, 392.
Palletins, 336.
Pallyan, 350, 352. 361.
Panaryanisme, 291.
Panbabylonisme, 291.
Pancritius (M.), 310.
Panlunarisme, 294.
Panrolarisme, 294.
Panthéon, 386.
Pâques, 376.
Parentalia, 387.
Parunkalia, 343.
Pathaus, 385.
Patriarcal (cycle), 49 sq. passim.
Pentecôte, 376.
Pères de l'Eglise, leur pensés sur l'origine des cultes païens, 95 sq.
Pères, 523.
Perse (empire), 399.
Peuhls, 512, 519, 525.
Phalliques (rites), 193.
Philae, 371.
Philologique (école et méthode), 41, 106 sq., 291, 302, 307.
Phonétique, v. Linguistique.
Pierre (St) (fête de), 383, 384.
Pictas, 401.
Piété personnelle, 47, 49, 148 sq., 195.
Pinard S. J., 95 sq.
Pire (ou saints musulmans aux Indes), 500.
Planètes, 294.
Pléiades, 293, 298, 311.
Pline, 381.
Plotin, 454, 458.
Plutarque (Pseudo-), 368.
Polaire (étoile), 293.
Polygamie coranique, 516.
Power (Ed.), 291, 421 sq.
Prêtres, v. Soudan.
Prière, 319, 321.
Procession, 404.
Profane et sacré, 136, 147, 149.
Pseudo-Denis, 458.
Psychologie religieuse, 201 sq , 215 sq. 307
Psychologique (méthode), 36, 37, 42, 43, 208 sq.
Psychopompe, 345.
Pueblos, 139, 141.
Punan, 157, 158, 161.
Punjal, 478, 481.
Pupperimbul, 319.
Pureté d'intention (dans la mystique d'Al-Gazzali) 447.
Purification de la B. V. M., 390.
Pygmées, 125, 153, 157, 162.

Q

Qais, 413.
Qibla, 432.

Quadria, 512.
Quarante Heures, 383.
Quatre Temps, 389.
Qudara, 398.
Quentin (Dom-), 388.
Quetzalcoatl, 326
Quraish, 422, 424, 425, 427, 430, 433.
Qutb-ud-din, 481.

R

Ra, 366, 363, 370, 371.
Rabah, 519.
Rabbinismes médiéval, 459.
Rahmanan, 401.
Ramadan, 431, 468, 520.
Ramanuja, 495.
Rationalisme introduit dans l'Islam aux Indes, 504.
Ratzel (Fr.), 35, 37.
Raymond Martin, 460.
Reinach (S.), 116, 130, 182, 134
Religion, 48 sq.-134, 146 sq., 153 sq., 168 sq., 189 sq., 201 sq., 272 sq.
Remures (v. Lémures).
Rendel Harris, 375.
Résurrection, 295.
Revélation d'après Al-Gazzali, 457.
Robigalia, 385.
Rhodésia, 514.
Rivers (W. H. R.), 38.
Rogations, 385.
Roma, 375 sq.
Roscoe, 224.
Rouanda, 527.
Rurales (fêtes), 390.
Ruysbroeck, 219 sq.

S

Saba, 400.
Sabatier, 203.
Sabiens et Satéens, 415.
Saceruoce, 320, 323, 324.
Sacleux Ch., 86.
Sacrifices, 102, 104, 140 sq., 162 sq., 177, 178 sq , 187 sq., I96, 318, 321, 323, 403, 511.
Safa, 405.
Sahagam, 317, 320, 324, 325, 328, 329, 331.
Saif, 401.
Saint-Yves, 375, 386, 387.
Sakti, 489.
Samory, 519.
San'a, 402.
Sarwur (sultan), 500.
Sassanites, 480
Saturnales, 383, 388
Saynid Murtada, 459.
Schleiermacher, 203.
Schmidt (W.) S. V. D., 33 sq., 83, 124, 139, 160, 161, 190, 289, 292.
Schou, 369, 370, 371.
Schrijnen (Prof.) 145 sq.
Schultz, 291.
Schwally, 423, 436, 439.
Schwartz, 290.
Scolastiques chrétiennes, rapports avec la doct. d'Al-Gazzali, 459.
Seler, 291, 292, 325.
Sémites, 129, 193.
Sénégal, 512.
Serments, 404.
Sethe, 372.
Seth, 317, 369.
Shahab-ud-Din, 500.
Sharahbil Yakkuf, 401.
Sharif bu Ali Qalandar (Shaikh), 500).
Siam, 472.
Sikanda Ladi, 482.
Sikhisme, 495.
Sind, 480.
Sixte, 111, 381.
Smith (Bosworth), 523.
Smith (Robertson), 129, 132, 140.
Snouck Hurgrange, 432, 514.
Snoussi, 512.
Social (élément — dans la religion, la morales), 44-46, 49, 145 sq., 350.
Société pour la protection de l'Islam aux Indes, 508.
Sociétés secrètes, 53, 174 sq.
Sociologique (école et méthode), 44, 45, 122 sq., 132, 145 sq.
Sokato, 512.

Soleil en mythologie V, mythes solaires, 294, 297, 349, 366, 389.
Somali (pays), 513.
Songhaï, 511.
Songs, 464
Sorcier, 70, 167 sq., 172 sq.
Sonahulis, 513, 515.
Soudan, 511.
Souscripteurs (appel aux), 1, 9.
— (2e liste des), 7 9.
Spencer (H.), 35, 147, 291.
Spencer (B.) et Gillen, 130, 141, 325, 336.
Sprenger, 411, 417.
Strehlow, 130, 141, 335.
Stucken, 291, 303.
Sufis, 446. 451, 455, 457, 460.
Suhrawardi (As.) 448.
Survivances, 317, 330, 323, 324, 330.
Sutlej, 480.
Syed Ali-Khan, 498.
Symbolique (école), 101, 111
Syndicalisme musulman, 520.

T

Tabari, 426.
Tabora, 513.
Taghleb, 400, 413.
Tagan ka, 513.
Taïl, 402, 427.
Taima, 434.
Talion, 408.
Tamerlan, 483.
Tamim, 400.
Tarofa, 408.
Tatien, 96, 97, 102.
Tayy, 409.
Tefuant, 370-371.
Tena, 309.
Tertullien, 376, 100, 101.
Tezcatlipoca, 319, 320, 321, 323.
Thèbes, 368.
Théodoret, 103.
Théophile d'Antioche (St), 54, 96.
Thierry (Aug.) 107.
Thomas (N. W.), 38.
Thomas d'Aquin (St), 204, 457.
Thanga, 154, 158, 161, 162, 163.
Thot, 368, 369, 370.
Thurston, 490.
Tidjania, 513.
Tipou-Sahib, 479.
Tolbas, 273
Tombouctou, 517.
Tonalasnatl. 319.
Totémisme, 50 63. passim., 122 sq., 129 sq., 148, 186, 190, 309.
— sexuel, 339, 349, 356.
Toussaint (fête), 386.
Tradition musulman, 422.
Traite d'esclaves, 520.
Trappistes, 336.
Tribal (lieu), 400, 407-408.
Trilles (H.), 142, 167 sq.
Tripolitaines. 520.
Tukura, 346, 356, 360.
Twangazuka, 147, 356.
Tylor (E. B.), 15 120 sq., 125, 127, 130, 147, 291.

U

Uhud, 435.
Uitzilopochtli, 320, 321.
Ujiji, 513.
Umayya b. Abi-s-Salt, 415, 416, 418.
Urwa b. Zubair, 426, 427.
Usener, 189.
Uzza, 399.

V

Van Gennep, 292, 337, 342.
Van Ginneken, 311.
Van Oost, 247 sq,
Vénus (planète), 294, 297, 298, 324, 346, 347, 353.
Victoria, 348, 351, 354.
Vie future v. Au-delà.
Vierkandt. 41, 46.
Voie lactée, 325.
Völling, 237 sq.

W

Wadaï, 511, 512.

ERRATA.

P. 3, l. 17-18, *lire :* le sous-titre : « *Cours d'introduction* » (non d'*instruction*).
P. 35, l. 20, *lire :* der Naturvölker
P. 36, l. 8, *lire :* ce mouvement
P. 42, l. 26, *lire :* n'a-t-elle pas prouvé
P. 56, l. 13, *lire :* ou plutôt (non : au plutôt)
P. 61, l. 26, *lire :* les recherches n'ont pas encore été faites partout.
P. 63, l. 28, *lire :* a joué un rôle
P. 87, l. 14, *lire :* si les sont transmis
P. 95, l. 8, *lire :* du Ier au IVe siècle
P. 111, l. 3, *lire :* ce serait toutefois un autre abus.
P. 113, l. 18, *lire : ein Hauptgeschäft*
P. 120, l. 17, *lire :* l'image, le souffle
P. 125, l. 10, *lire :* à expliquer la genèse chez enx
P. 143, l. 26, *lire : Le Totémisme* dans les *Recherches*
P. 162, l. 5, *lire :* tribu bantoue
P. 183, l. 3, *lire* : candidature
P. 199, l. 12, *lire :* peut être
P. 202, l. 10, *lire :* les fantaisies et les erreurs
P. 203, l. 22-23, *lire* : une très ample unification
P. 213, l. 7, *lire* : la psychologie de l'intelligence, conclut gravement
P. 225, l. 15, *lire :* petits canots
P. 226, l. 28, *lire :* que le canot aille, que le requinaille transportant le canot
P. 240, l. 18, *lire :* den entehrenden Holz kragen
P. 241, l. 28, *lire* : die abgeschiedene Seele
P. 244, l. 1, *lire :* Tsinanfuer
P. 261, l, 18, *lire :* We find that Islam; l. 21-22 : but here Islam
P. 262. Titre, *lire :* Ethnology
P. 262, l. 22, *lire :* Who preceded; — l. 29 : their chief scats.
P. 263, l. 6, *lire :* are chiefly descendants
P. 264, l. 30, *lire :* in mercantile pursuits
P. 267, l. 27, *lire :* who hor blesses us
P. 268, l. 2, *lire :* which they have; — f. 20 : har cooled down; — l. 34 : abstain from beef

P. 278, l. 27, *lire :* est à la base de toutes leurs combinaisons.
P. 307, l. 2, *lire :* de mon « *Origine de l'Idée de Dieu* ».
P, 319, l. 14, *lire :* nu et besogneux
P. 322, l. 28, *lire :* qui provenant d'une même origine
P. 332, l. 3, *lire :* cette date n'est confirmée par aucun
P. 342, l. 12, *lire :* la lune qui est devenue
P. 347, l. 14, *lire :* c'est la manière dont...
P. 349, l. 8, *lire :* dans la Péninsule de la Gazelle
P. 351, l. 21-s2, *lire :* et la mythologie solaire a été insérée dans la lunaire
P. 354, l. 4-5, *lire :* l'une des deux classes de ménage
P. 363, l. 9, *lire :* Le P. Lafitau raconte qu'une
P. 401, l. 29, *lire :* Christianity flourished exceedingly
P. 406, l. 28, *lire :* name of their followers
P. 411, l. 23-24, *lire* : nure disposed
P. 430, l. 13, *lire :* grâce à Ibn Ishaq
P. 435, l. 15, *lire :* et sa générosité
P. 436, l. 1, *lire :* qui se présente la première et qui concerne le caractère
P. 439, l. 13, *lire :* Cela provient de l'illagisme
P. 465, *ajouter* en note : En l'absence du P. E. Durand, son confrère le P. Michotte, des Missions étrangères de Paris, a donné lecture de cette conférence.
P. 518, l. 2, *lire :* écrits ou dictés par le maître..

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS. 1

La Semaine d'Ethnologie religieuse.

Organisation et but de la Semaine d'ethnologie religieuse. 3
Comité international 5
2me Liste de souscriptions 7
Appel du Comité. 9
Liste des auditeurs 11
Séance d'ouverture. — Adresse de bienvenue 23
Programme des Cours de Vacances (1913) 28

Ire SECTION. — PARTIE GÉNÉRALE

Introduction à l'étude ethnologique, historique, psychologique des religions.

(*Notions, Critique des systèmes et des méthodes*).

L'étude de l'ethnologie par W. SCHMIDT, S. V. 33
I. Histoire et nature de l'ethnologie 33
II. Méthode de l'ethnologie. 49
Die materielle Kultur des matriarchales Kulturkreises von FD. HESTERMANN, S. V. D. 67
Introduction à l'étude des langues par AUG. DECLERCQ, C. I. C. M. . . 81
Introduction à l'étude des religions par HENRY PINARD, S. J. 95
I. L'étude des religions païennes dans l'antiquité chrétienne 95
II. La méthode historique au XIXe siècle. 106
Aninisme : Notion et survivance de l'âme chez les non-civilisés par M. le Chanoine A. BROS. 119
Le Totémisme est-il une religion ? par FRÉD. BOUVIER, S. J. 129
La sociologie. Ses rapports avec la religion par le Prof. Dr JOS. SCHRIJNEN 145
Religion et morale. Le caractère moral de la religion chez les non-civilisés par A. LEMONNYER, O. P. 153
La sorcellerie chez les non-civilisés par H. TRILLES, C. Sp. S. 167

Introduction à l'étude psychologique des religions 189
I. L'observateur, le sujet, les observations (Etude technico-pratique) par Léonce de Grandmaison 189
II. Objet, division, méthode, portée de la psychologie religieuse par M. P. de Munnynck, O. P. 201
III. Introduction à l'étude des mysticismes et de la mystique par J. Maréchal, S. J. 215

IIme SECTION. — CAUSERIES DE MISSIONNAIRES

Conceptions religieuses des non-civilisés. Vues directes sur le Bouddhisme et l'Islam.

Influence éthique et religieuse du divarah sur la vie des indigènes dans la presqu'île de la Gazelle (Nouvelle Poméranie) par Jos. Esser, M.S.C. 225
Der chinesische Buddhismus und sein Verfall, von P. Ars. Völling, Mis. Ap. 237
Les lamas mongols et leur rôle dans la vie du peuple par Jos. Van Oost, C. I. C. M. 247
Muhammadan Life in India by Prof. Eth, Blatter, S. J. 261
Institutions musulmanes en Afrique par H. Marchal, des Pères Blancs. 271

IIIme SECTION. — PARTIE SPÉCIALE

Ier SUJET

Mythologie astrale

Introduction à l'étude de la mythologie et spécialement de la mythologie astrale par W. Schmidt, S. V. D. 289
Les mythologies et les calendriers de l'ancien Mexique par D. Kreichgauer, S. V. D. 315
La mythologie astrale des Tribus australiennes par W. Schmidt, S.V.D. 335
La mythologie astrale des anciens Egyptiens par le Prof. Jean Capart. 365
Fêtes chrétiennes et fêtes païennes à Rome du IVe au VIIe siècle par Dom F. Cabrol, O. S. B. 375

IIme SUJET

L'Islam

The prehistory of Islam by Ed. Power, S. J. 307
La personnalité et la doctrine de Mohammed par Ed. Power, S. J. . . . 421
La mystique d'Al-Gazzali par le Dr M. Asin Palacios 441
L'Islam dans l'Indo-Chine Française par Eug. Durand, Mis, Et.r (Paris) 463

L'Islam aux Indes. Son influence extérieure par P. Dahmen, S. J. . . . 477
Der Islam in Indien. Sein inneres Leben von Prof. Eth. Blatter, S. J. 499
L'Islam en Afrique par H. Marchal des Pères Blancs 511
Réunion d'adieu 529
Appréciations des revues sur la 2e Semaine d'Ethnologie religieuse . . 531
Index alphabétique 549
Errata 561
Table des matières 536

Date Due

Semaine d'Ethnologie Religieuse
Compte-Rendu Analytique de la IIme
Session

~~HH4~~
Se51

PM 4.1
Se 51
No 1 2

CBPac

MÊME LIBRAIRIE

ÉTUDES SUR L'HISTOIRE DES RELIGIONS

La Religion des Primitifs, par Mgr LE ROY, évêque d'Alinda, Supérieur des Pères du Saint-Esprit.

Table des matières. — I. La science de l'histoire des religions appliquée aux primitifs. — II. Le primitif en face de la nature. — III. Le primitif et la famille. — IV. La croyance, le monde invisible, l'âme, les mânes, les esprits Dieu. — V. La morale. — VI. Le culte. — VII. La magie. — VIII. Les religions comparées des peuples primitifs. — Conclusion.

3e *édition*, 1 vol. in-16 avec grav. (LX-518 pages). 4 fr.; franco, fr. 4,25. *Ouvrage couronné par l'Académie française.*

Bouddhisme. *Opinions sur l'histoire de la Dogmatique*, par L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, professeur à l'Université de Gand. 1 vol. in-16 (VIII-417 pages), avec 6 gravures hors texte, 4 fr.; franco . fr. 4,25.

La Doctrie de l'Islam, par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-16°, (IV-328 pages), avec 13 gravures hors texte, 4 fr.; franco fr. 4,25. *Ouvrage couronné par l'Académie française.*

Religions de l'ancienne Egypte, par Philippe VIREY, ancien élève de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, ancien attaché à la Mission archéologique françaises au Caire. 1 vol. in-16, avec figures dans le texte, 4 fr.; franco . . . . . fr. 4,25.

Semaine d'Ethnologie religieuse, Compte rendu analytique de la 1re session. *(27 août au 4 septembre 1912).* — 1 vol. in-8. (340 pages), 6 fr.; franco. . . . . fr. 6,50.

Dans ce livre on trouvera réunis le résumé substantiel d'une vingtaine de Conférences, données par différents maîtres sur les principaux sujets qu'ont coutume de traiter les Introductions à l'Etude de l'Ethnologie et à l'étude des Religions. Il faut ajouter à cette première série deux autres groupes des Conférences, l'un consacré à l'étude spéciale du totémisme et de quelques religions particulières, celles de l'Afrique et de l'Annam ; l'autre réunissant quelques instructions pratiques, données par d'anciens Missionnaires, ayant mis à l'épreuve eux-mêmes les méthodes d'observation, dont ils décrivent le mécanisme et enseignent l'usage.

Il n'existe pas, pensons-nous à l'heure présente, **d'ouvrage d'initiation contenant plus de matières**, en un plus petit volume, et **auquel aient collaboré tant de maîtres expérimentés.** Ce n'est qu'un écho, mais qui mérite d'être entendu.

Outre une notice historique sur cette première session, le volume contient l'analyse et parfois, le texte *in extenso* des trente-cinq leçons qui ont été professées par des maîtres de l'ethnologie religieuse : le P. W. Schmidt, le savant fondateur de l'*Anthropos*, Mgr Le Roy, le P. H. Pinard, le P. F. Bouvier, le P. Cadière, le P. Trilles, le P. Capart. Nous ne pouvons même énumérer ici ces leçons : signalons du moins les suivantes, en indiquant combien tous profiteront à la lecture de cet ouvrage pondéré et d'une doctrine sûre : W. Schmidt, *L'étude de l'ethnologie* (p. 35-36) ; H. Pinard, *L'étude des religions* (p. 57-72) ; Jec. Van Ginneken, *Les faits linguistiques* (p. 73-92) ; A. Le Roy, *L'idée de l'Etre suprême chez les populations de culture inférieure* (p. 151-155) ; P. Colle *Comment faire les observations linguistiques* (p. 187-190) ; L. Cadière, *Comment faire les observations religieuses* (p. 198-204) ; H. Trilles, *Comment faire les observations ethnologiques* (p. 205-215). Le totémisme, si fort à la mode, a fourni six conférences par les PP. Schmidt et Trilles et par MM. Capart et de Jonghe. **C'est un volume à lire et à méditer par les catholiques.**

(Revue des Questions historiques.)